

U. 1625

فلسفہ عجم

از

علامہ ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبال

مترجمہ

میر حسن الدین بی، اے، ال، بی، عثمانیہ

ناشر

لَفِیْسُ اَکِیْدِیْ

خیدر آباد (دکن)

(قیمت تین روپیہ دس آنہ عثمانیہ)

(قیمت تین روپیہ دو آنہ گلدار)

براجازت مولوی تصدق حسین صاحب تاج فلسفہ عجم نفیس اکیڈمی نے شائع کیا

۱۰۰۰	۱۹۳۶ء	پہلا ایڈیشن
۱۰۰۰	۱۹۴۱ء	دوسرا ایڈیشن
۱۰۰۰	۱۹۴۴ء اکتوبر	تیسرا ایڈیشن

پروپرائٹر

چودھری محمد اقبال سلیم گاہندری

مطبوعہ

اعظم اسٹیم پریس - حیدرآباد دکن

اقب

فهرس

تهید ۱۳

حصه اول

قبل اسلامی فلسفه ایران

باب اول ایرانی شنویت ۲۰

۱- زرتشت ۲۰

۲- مانی و مزدک ۳۲

حصہ دوم

یونانی ثنویت

۴۶	باب دوم ایران کے نوافلاطونی ارسطاطالیسین
۵۰	۱۔ ابن مسکویہ.....
۵۱	۲الف۔ انتہائی علت کا وجود.....
۵۲	ب۔ انتہائی حقیقت کا علم.....
۵۴	ج۔ وحدت سے کثرت کس طرح پیدا ہوتی ہے.....
۵۹	د۔ روح.....
۶۳	۲۔ ابن سینا.....

۷۳	باب سوم اسلام میں عقلیت کا عروج و زوال ...
۷۴	۱۔ فلسفہ عقلیت۔ مادیت
۸۵	۲۔ ہمعصری تحریکات فکر
۹۵	۳۔ عقلیت کے خلاف رد عمل — اشاعرہ

۱۱۶	باب چہارم تصویریت اور حقیقت کے مابین تنازعہ.....
۱۱۷	الف۔ جوہر کی ماہیت.....
۱۲۶	ب۔ علم کی ماہیت.....
۱۲۸	ج۔ عدم کی ماہیت.....

۱۳۳ .	باب پنجم تصوف .
۱۳۴ .	۱- تصوف کا ماخذ اور قرآن سے اس کا جواز
۱۵۲ -	۲- صوفیانہ مابعد الطبیعیات کے پہلو
۱۵۲	۲ الف- حقیقت بطور شاعر الذات ارادے کے
۱۵۳ -	ب- حقیقت بطور جمال کے
۱۶۳ .	ج- حقیقت بطور نوز یا فکر کے
۱۶۴ .	۱- حقیقت بحیثیت نور کے — الاشراف
” .	ایرانی تنویر کی طرف رجعت .
۱۶۰ .	وجودیات ..
۱۶۶ .	کونیات
۱۸۳ -	نفسیات ...
۱۹۶ .	۲- حقیقت بحیثیت فکر کے — البیالی

باب ششم	۲۲۴
مابعد کایرانی تفکر	۲۲۴
خاتمه	۲۲۴

منتخب
۱۳۵۶
۱۳۶۱



دیباچہ مترجم ۱۵۴/۱۰

پیش نظر کتاب علامہ اقبال کی

THE DEVELOPMENT OF METAPHYSICS IN PERSIA

کا ترجمہ ہے۔ ۱۹۲۶ء میں علامہ اقبال سے اس ناچیز نے اس کتاب کا ترجمہ شائع کرنے کی اجازت چاہی تھی۔ علامہ موصوف نے ازراہ کرم اجازت دیتے ہوئے تحریر فرمایا تھا کہ ”یہ کتاب اس سے اٹھارہ سال پہلے لکھی گئی تھی۔ اُس وقت سے نئے امور کا انکشاف ہوا ہے، ادغود میرے خیالات میں بھی بہت سا انقلاب آچکا ہے۔ جرمن زبان میں غزالی، طوسی، وغیرہ پر علیحدہ کتابیں لکھی گئی ہیں۔ جو میری تحریر کے وقت موجود نہ تھیں۔ میرے خیال میں اب اس کتاب کا صرف متعوزاً سا حصہ باقی ہے جو تنقید کی زد سے نکل سکے۔“

علمی دنیا میں تحقیقات کی رفتار اس قدر تیز ہے کہ جو نظریہ آج رائج ہوتا ہے وہ کل متغیر ہو جاتا ہے۔ افلاطون اور ارسطو کے نظریات آج رائج نہیں۔ تاہم اُن کی تصانیف کو جو تاریخی اہمیت حاصل ہے۔ اُس سے کون انکار کر سکتا ہے علامہ اقبال کے خیالات میں گو بہت سا انقلاب آچکا ہے۔ تاہم پیش نظر کتاب کی تاریخی اہمیت قابل لحاظ ہے۔ عصر جدید کے مستشرقین اس کے حوالے واقعتاً

پیش کرتے ہیں، جس سے اس کتاب کی اہمیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ اسکے علاوہ اس کتاب کی چند خصوصیات ایسی ہیں جو متعلین فلسفہ کے لئے دلچسپی سے خالی نہیں۔

فرد کی طرح ہر قوم کے قالب میں بھی ایک مخصوص روح موجود ہوتی ہے۔ اس کی ایک خاص سیرت، اور خاص طبیعت ہوتی ہے۔ علامہ اقبال نے ایرانی قوم کی مخصوص روح اور اس کی خاص سیرت کو اس کتاب میں منکشف کیا ہے۔ جیسا کہ علامہ موصوف نے تمہید میں فرمایا ہے اس کتاب میں دو امور سے بحث کی گئی ہے۔

”الف۔ میں نے ایرانی تفکر کے منطقی تسلسل کا سراغ لگانے کی کوشش کی ہے۔ اور اس کو میں نے فلسفہ جدید کی زبان میں پیش کیا ہے
ب۔ تصوف کے موضوع پر میں نے زیادہ سائنٹیفک طریقے سے بحث کی ہے، اور ان ذہنی حالات و شرائط کو منظر عام پر لانے کی کوشش کی ہے۔ جو اس قسم کے واقعہ کو معرض ظہور میں لے آتے ہیں۔ لہذا اُس خیال کے برخلاف جو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تصوف ان مختلف عقلی و اخلاقی قوتوں کے باہمی عمل و اثر کا لازمی نتیجہ ہے جو ایک خوابیدہ روح کو بیدار کر کے زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کی طرف رہنمائی کرتی ہیں۔“

چونکہ اردو زبان میں اس موضوع پر کوئی قابل ذکر تصنیف موجود نہیں ہے۔ اس لئے اس ناچیز نے یہ ضروری سمجھا کہ اس کتاب کو اردو زبان میں منتقل

کیا جائے۔ جو متعلمین فلسفہ علامہ اقبال کے جدید ترین خیالات و افکار سے واقف ہونا چاہتے ہیں ان کو علامہ موصوف کی جدید تصنیف

RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM.

(اسلامی فکر کی تشکیل جدید) کا بغور مطالعہ کرنا چاہئے جو اپنے اندر ایک اجتہادی شان رکھتی ہے۔

آخر میں قارئین سے یہ عرض کروں گا کہ یہ فلسفہ کی کتاب ہے۔ اس کے مطالب کے سمجھنے میں کچھ دقت ضرور پیش آئے گی، لیکن غور و توجہ سے اس کا مطالعہ کیا جائے تو یہ دقت رفع ہو سکتی ہے، حتی الامکان اصل کے مطابق ترجمہ کرنے اور مطلب کو صحت کے ساتھ بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے لیکن اس میں وہ ادبی خوبیاں نہ آسکیں جو اصل کتاب میں ہیں۔

اس کتاب کا ترجمہ ۱۹۲۸ء میں ختم ہو چکا تھا لیکن طباعت کی گنا گون دقتوں کی وجہ سے اشاعت کی نوبت ۱۹۳۶ء میں آرہی ہے۔ میں مولوی نقدیق حسین صاحب کا شکریہ ادا کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ان کی کوششوں کے بغیر اس کا ترجمہ شائع ہونا دشوار تھا۔

میر حسن الدین

۱۹۳۶ء
حیدرآباد دکن

تمہید

مابعد الطبعی فکر کا شوق ایرانیوں کی سیرت کے نمایاں خط و خال میں سے ہے۔ پھر بھی کوئی محقق جو ایرانی ادبیات کی طرف اس امید سے رجوع ہوتا ہے کہ کپیل یا کانسٹ کے نظامات کی طرح یہاں بھی کوئی جامع نظام فکر دستیاب ہوگا اُس کو مایوسی کے ساتھ لوٹنا پڑے گا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے ذہن پر اُس حیرت انگیز عقلی دقیقہ سنجی و باریک بینی کا گہرا نقش بیٹھ جائے گا۔ جو یہاں ظاہر کی گئی ہے۔ میرے خیال میں ایرانی ذہن تفصیلات کا متحمل نہیں ہو سکتا اور یہی وجہ ہے کہ اس میں اس قوت منظمہ کا فقدان ہے جو عام واقعات کے مشاہدہ سے اساسی اصول کی تفسیر کر کے ایک نظام تصورات کو بتدریج تشکیل دیتی ہے دقیق النظر یہ بہن کی طرح ایک ایرانی بھی اشیا کی باطنی وحدت کا تعقل کر لیتا ہے اول الذکر اس وحدت کو انسانی تجربہ کے تمام پہلوؤں میں منکشف کرنے کی کوشش کرتا اور مادہ میں اس کے پوشیدہ وجود کی مختلف پیرایوں میں تو ضیح کرنا چاہتا ہے اور آخر الذکر خالص کلیت سے مطمئن نظر آتا ہے۔ اور اس کلیت کے باطنی منظر کی تحقیق و تفتیش کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ ایرانیوں کا عقلی کا سا بیتاب تخیل گویا ایک نیم مستی کے عالم میں ایک پھول سے دوسرے پھول کی طرف اڑتا پھرتا ہے

اور وسعتِ چمن پر بحیثیت مجموعی نظر ڈالنے کے ناقابلِ نظر آتا ہے۔ اسی وجہ سے اس کے گہرے سے گہرے افکار اور جذبات غیر مربوط اشعار (مفل) میں ظاہر ہوتے ہیں، جو اُس کی فنی لطافت کا آئینہ ہیں۔ ایک ہندی بھی ایک ایرانی کی طرح علم کے ایک اعلیٰ ماخذ کی ضرورت کو تسلیم کرتا ہے۔ لیکن وہ ایک تجربہ سے دوسرے تجربہ کی طرف خاموشی کے ساتھ آگے بڑھتا ہے، اور بے رحمی سے ان تجارب کا تجربہ کرتا جاتا ہے۔ تاکہ وہ کلیت ان تجارب سے منکشف ہو جائے جو ان کی تہ میں پوشیدہ ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ایرانی کو ابداً الطبعیات کا بحیثیت ایک نظام فکر کے شعور خفی ہوتا ہے، اس کے برخلاف ایک برہمن اس بات کو پوری طرح محسوس کرتا ہے کہ اس کے نظریہ کو ایک مدلل نظام کی صورت میں پیش کرنے کی ضرورت ہے۔ ان دونوں اقوام کے ذہنی اختلاف کا نتیجہ ظاہر ہے۔ ایک طرف تو ایسے نظامات فکر دستیاب ہوتے ہیں، جو پوری طرح مربوط و منضبط نہیں ہیں؛ اور دوسری طرف متجسس دیدانت ہے جس کی عظمت مرعوب کن ہے۔ اسلامی تقوف کے متعلم کو جسے اصول وحدت کی ایک جامع و محیط تشریح سے واقف ہونے کی خواہش ہو، اندلسی فلسفی ابن عربی کی ضخیم مجلدات دیکھنی چاہئیں۔

بہر حال اس زبردست آریائی خاندان کی مختلف شاخوں کی عقلی جلیجہد کے نتائج میں ایک حیرت انگیز مشابہت پائی جاتی ہے۔ تمام تصوری فلسفہ کا نتیجہ ہندوستان میں بدھ، ایران میں بہار اللہ، اور مغرب میں شوپن ہو رہے جس کا نظام فلسفہ ہیگل کی زبان میں آزاد مشرقی کلیت اور مغربی جبریت کا امتزاج ہے۔

لیکن ایران کی تاریخ فکر ایک ایسے واقعے کو پیش کرتی ہے جو اسی کیلئے مخصوص ہے۔ ایران میں غالباً اسلامی اثرات کی وجہ سے فلسفیانہ تفکر مذہب کے ساتھ غیر منفک طور پر متحد ہو گیا تھا، اور ایسے مفکرین جو نئے انتظامات فکر کے بانی تھے ہمیشہ نئی مذہبی تحریکات کے بھی بانی رہے ہیں۔ بہر حال عربوں کے حملہ کے بعد سے ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام کے نوافلاطونی ارسطاطالیسٹین نے فلسفہ خالص کو مذہب سے الگ کر دیا تھا۔ لیکن یہ انفصال وجدائی محض ایک عارضی حادثہ تھی۔ یونانی فلسفہ، جو ایران کی سرزمین کے لئے ایک بدیسی پودا تھا، بالآخر ایرانی فکر کا ایک جزو لاینفک بن گیا۔ اور مابعد کے مفکرین، جن میں ناقدین اور یونانی حکمت کے حامی بھی شامل تھے، ارسطو اور افلاطون کی زبان بولنے لگ گئے تھے، اور ساتھ ہی ساتھ وہ قدیم مذہبی خیالات سے بھی بہت متاثر تھے۔ اس واقعہ کو ذہن نشین کر لینا بہت ضروری ہے تاکہ بعد اسلامی ایرانی فکر کو پوری طرح سمجھنے میں مدد ملے۔

اس تحقیق کا مقصد جیسا کہ ظاہر ہو جائے گا، ایرانی مابعد الطبیعیات کی آئندہ تاریخ کے لئے ایک بنیاد تیار کرنا ہے۔ ایسے بتصرے میں جس کا نقطہ نظر خالص تاریخی ہے۔ ایسے فکر کی امید نہ رکھنی چاہئے جس میں جدت و پانچ ہو تاہم حسب ذیل دو امور کی طرف آپ کی توجہ منقطع کرانے کی جرات کرتا ہوں۔

(۱) میں نے ایرانی فکر کے منطقی تسلسل کا سراغ لگانے کی کوشش کی ہے اور اس کو میں نے فلسفہ جدید کی زبان میں پیش کیا ہے۔

ب۔ تصوف کے موضوع پر میں نے زیادہ سائنٹیفک طریقہ سے بحث کی ہے، اور ان ذہنی حالات و شرائط کو منظر عام پر لانے کی کوشش کی ہے جو اس قسم کے واقعہ کو معرض ظہور میں لے آتے ہیں۔ لہذا اُس خیال کے برخلاف جو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تصوف اُن مختلف عقلی و اخلاقی قوتوں کے باہمی عمل و اثر کا لازمی نتیجہ ہے جو ایک خدیبہ روح کو بیدار کر کے زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کی طرف اُسکی رہنمائی کرتی ہیں چونکہ میں زندگی سے ناواقف ہوں اس لئے زرقشت کے متعلق میری معلومات بالواسطہ ہیں۔ کتاب ہذا کے حصہ دوم کے لئے میں نے فارسی و عربی کے اصلی مسودوں اور ان مطبوعہ تصانیف کا مطالعہ کیا ہے جو اس تحقیق سے متعلق تھیں۔ میں ذیل میں اُن فارسی و عربی مخطوطات کے نام پیش کرتا ہوں جن سے میں نے اس کتاب کے لئے بیشتر مواد اخذ کیا ہے۔

- | | | |
|-------------------------|--------------------------|--------------------|
| (۱) تاریخ الحکماء | از البیہقی | رائل لائبریری برلن |
| (۲) شرح انوار یہ (ممتن) | از محمد شریف ہراتی | " |
| (۳) حکمت العین | از الکاتبی | " |
| (۴) شرح حکمت العین | از محمد بن مبارک البخاری | کتب خانہ انڈیا آفس |
| (۵) شرح حکمت العین | از حبیبی | " |
| (۶) عوارف المعارف | از شہاب الدین | " |
| (۷) مشکوٰۃ الانوار | از الغزالی | " |
| (۸) کشف المحجوب | از علی ہجویری | " |

(۹) رساله نفس ترجمه از سطو	از افضل کاشی	کتبخانه اندیانه
(۱۰) رساله میر سید شریعت	"	"
(۱۱) خاتمه	از سید محمد گیسودراز	"
(۱۲) منازل السائرین	از عبداللہ اسماعیل ہراتی	"
(۱۳) جاودان نامہ	از افضل کاشی	"
(۱۴) تاریخ الحکماء	از شہر زودی	کتبخانہ بڑش میویم
(۱۵) مجموعہ تصانیف ابن سینا	"	"
(۱۶) رسالہ فی الوجود	از میر جرجانی	"
(۱۷) جاودان کبیر		کتبخانہ جامعہ کبیرج
(۱۸) جام جہاں منا		"
(۱۹) مجموعہ فارسی رسالہ نمبر ۲۰	از النسفی	کتبخانہ ٹریٹی کالج

شیخ محمد اقبال

حصه اول

قبل اسلامی فلسفه ایران

باب اول

ایرانی ثنویت

زرتشت

ایران قدیم کے برگزیدہ حکیم زرتشت کو ایرانی آریوں کی عقلی تاریخ میں ہمیشہ پہلی جگہ دی جانی چاہئے۔ اس زمانہ میں جب کہ وسط ایشیا میں ابھی ویدی بچن تصنیف کئے جا رہے تھے۔ ان آریوں نے مسلسل خانہ بدوشی سے بیزار ہو کر زرعی زندگی اختیار کر لی تھی۔ دوسرے آریائی قبائل جنہوں نے ابھی تک اپنی ابتدائی خانہ بدوشی کے خصائص کو ترک نہیں کیا تھا، اور جو کبھی اپنے سے زیادہ مہذب ہمسایوں کو لوٹا کرتے تھے، اس نوآباد قبیلہ کی اس جدید طرز زندگی اور ادارہ جادہ کے استحکام کو دیکھ کر اس سے متفرق کرنے لگے۔ اس طرح زندگی کے ان دو طریقوں میں ایک پیکار و متنازع

شروع ہو گیا۔ جو ابتداء میں ایک دوسرے کے ارباب دیوا اور آہورا کی تحقیر میں رونما ہوا۔ یہ درحقیقت ایک طویل عمل تفرید تھا جس نے ایرانی شاخ کو دوسرے آریائی قبائل سے الگ کر دیا۔ اور بالآخر پیغمبر ایران زرتشتؑ کے مذہبی نظام میں نمودار ہوا جس کا زمانہ تعلیم سولن اور طالیس کا عہد تھا۔ جدید مشرقین کی تحقیقات دھندلی روشنی میں قدیم ایرانی ہم کو دو گروہ میں منقسم نظر آتے ہیں۔ ایک قوت خیر کا حامی ہے دوسرا قوت شر کا۔ اس وقت یہ حکیم اعظم ان کی اس شدید پیکا ریں شریک ہوتا ہے۔ اور اپنی اخلاقی قوت سے شیاطین کی پرستش اور محبوبی پیشواؤں کے ناقابل برداشت مذہبی رسوم کو ہمیشہ کے لئے مٹا دیتا ہے۔

بہر حال زرتشت کے مذہبی نظام کے ماخذ و منو کا سراغ لگانا ہمارے مقصد سے دور ہے۔ ہمارا مقصد جہاں تک کہ اس موجودہ تحقیق کا تعلق ہے اس کے مکاشفات کے مابعد الطبی پہلو پر ایک نظر ڈالنا ہے۔ لہذا ہم اپنی توجہ کو فلسفہ کی اس مقدس تثلیث خدا، انسان، اور فطرت پر مرکوز کرنا چاہتے ہیں۔

لے بعض علماء یورپ زرتشت کو محض ایک افنا نومی شخصیت کے سوا اور کچھ نہیں سمجھتے، لیکن پروفیسر جاکسن کی قابل قدر تصنیف ”حیات زرتشت“ کے شائع ہونے کے بعد سے میرا یقین ہے کہ پیغمبر ایران جدید تنقید کی آزمائشوں سے بری ہو گیا ہے۔

گیگرنے اپنی کتاب ”عہد قدیم کے مشرقی ایرانیوں کی تہذیب“ میں بیان کیا ہے کہ زرتشت کو اپنے آریائی موروثوں سے دو اساسی اصول ترکہ میں ملے تھے (۱) فطرت میں قانون ہے (۲) فطرت میں تنازع ہے موجودات کے اس وسیع منظر میں قانون و تنازع کا مشاہدہ ہی اس کے نظام کی فلسفیانہ بنیاد بن گیا۔ اس کے پیش نظر یہ مسئلہ تھا کہ بدی کے وجود میں اور خدا کی ازلی نیکی میں صلح کرائی جائے۔ اس کے اسلاف نے کثیر التعداد ارواح صالحہ کی پرستش کی تھی، جن کو اس نے ایک وحدت میں تحویل کر کے اس کا نام آہورامزوارکھا، اور دوسری طرف شر کی قوتوں کو اسی طرح ایک وحدت میں تحویل کر کے درج اہرمن کے نام سے موسوم کیا۔ اس عمل تو خدا کے ذریعہ سے وہ دو اساسی اصول تک پہنچا۔ ان کو وہ جیسا کہ ہاگ کا بیان ہے، دو مستقل فعلیتیں نہیں۔ بلکہ ہستی اولی کے دو حصے یا دو پہلو خیال کرتا تھا۔ اسی بنا پر ڈاکٹر ہاگ کہتا ہے کہ ایران قدیم کا پینمبر دینیاتی نقطہ نظر سے موجد اور فلسفیانہ نقطہ نظر سے ثنویہ تھا۔ لیکن یہ دعویٰ کرنا کہ دو ایسی توام ارواح ”^۱ موجود ہیں جو حق و باطل کی خالق ہیں۔ اور ساتھ ہی یہ کہنا کہ یہ ارواح ہستی پرست

۱۔ مقالات - ص ۳۰۳ -

۲۔ ”ابتدا میں دو توام ارواح موجود تھیں۔ اور ہر ایک کی ایک مخصوص فعلیت تھی“ یا سنا - ص ۳۰ -

متحد ہیں۔ گویا اس بات کے برابر ہے کہ قوت شر خدا کی ماہیت ہی کا ایک جزو ہے۔ اور خیر و شر کی پیکار اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ خدا خود اپنے آپ سے برسر پیکار ہے۔ اس لئے دینیاتی توحید اور فلسفیانہ ثنویت میں صلح کرانے کی اس نے جو کوشش کی ہے۔ اُس میں ایک خلقی کمزوری پائی جاتی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے پیروؤں میں تفریق و اختلاف پیدا ہو گیا۔ زنادقہ جن کو ڈاکٹر ہاگ لمحدین کا لقب دیتا ہے، لیکن جن میں میرے خیال کے مطابق اپنے مخالفین کی بہ نسبت زیادہ استواری اور توافق تھا، اس بات کے حامی تھے کہ یہ ابتدائی ارواح ایک دوسرے سے علیحدہ اور مستقل وجود رکھتی ہیں اس کے برخلاف مجوسی ان ارواح کی وحدت کے قائل تھے۔ وحدت کے علمبرداروں نے زنادقہ سے مقابلہ کرنے کی مختلف طریقوں سے کوشش کی۔ لیکن یہ واقعہ کہ وہ ”ابتدائی توام ارواح“ کی وحدت کو ظاہر کرنے کے لئے مختلف فقروں اور تعبیرات سے کام لیتے تھے اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ ان کے مخالفین کی کیا قوت تھی۔ اور یہ کہ وہ خود اپنی فلسفیانہ توجیہات سے مطمئن

سلہ بند دہش کے باب اول کی حسب ذیل آیت زنادقہ کے نقطہ نظر کو واضح کر دیتی ہے۔ اور ان کے (قوتوں) درمیان فضا ئے بسیط تھی۔ جس کو ”ہوا“ کہتے تھے، جہاں اب ان کا اتصال ہوتا ہے۔

نہ تھے۔ شہرستانی نے مجوسیوں کی مختلف توجیہات کا اجمالی طور پر ذکر کیا ہے۔ زروانیوں نے نور و ظلمت کو زمان لا محدود کے بیٹے تسلیم کیا۔ کیونکہ مہر تہیہ کا اعتقاد ہے کہ ابتدائی قوت نور تھی لیکن وہ ایک مخالف قوت سے خائف تھی۔ اور رقیب کا یہی خیال جس میں خوف کا عنصر بھی شامل تھا۔ ظلمت کی پیدائش کا باعث ہوا۔ زروانیوں کا ایک دوسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ اس ابتدائی قوت کو کسی شے کے متعلق شک ہوا، اور اسی شک نے اہرمن کو پیدا کیا ابن حزمؒ ایک اور فرقہ کا ذکر کرتا ہے، جس نے ظلمت کی یہ توجیہ کی ہے کہ ظلمت خود اسی نور کی اساسی قوت کے ایک جزو کے اخفا کا نام ہے۔

اس سے قطع نظر کہ آیا زرتشت کی فلسفیانہ ثنویت اور اس کی توحید میں مصالحت ہو سکتی ہے یا نہیں، یہ بات تو کم از کم ناقابل تردید ہے کہ مابعد الطبعی نقطہ نظر سے اس نے حقیقت کی انتہائی ماہیت کے متعلق ایک دقیق نقطہ پیش کیا ہے۔ اس تصور سے قدیم یونانی فلسفہ اور نیز ابتدائی مسیحی

۱۵ شہرستانی۔ مرتبہ کیوٹین۔ لندن ۱۸۶۱ء ص ۱۸۲ تا ۱۸۵۔

۱۶ ابن حزم کتاب المل والنمل، مطبوعہ قاہرہ جلد دوم ص ۳۴۔

۱۷ اس امر کے متعلق کہ قدیم یونانی تفکر زرتشتی تفکرات سے کس حد تک (بقیہ صفحہ آئندہ)

اوریت متاثر ہوئی ہے۔ آخر الذکر کے توسط سے جدید مغربی تفکر (فلسفہ) کے بعض پہلو متاثر ہوئے بغیر نہ رہے۔ بحیثیت ایک مفکر کے وہ نہایت

(بقیہ صفحہ گزشتہ)
متاثر ہوا ہے ارونڈین کا حسب ذیل بیان قابل غور ہے، گولارنس مل (امریکن جرنل آف فلاسفی جلد ۲۲) اس قسم کے اثر کو بعد از قیاس سمجھتا ہے، ”یہ واقعہ ہے کہ اس قوت کے فرمانبردار جن کوڈ (ہرقلیطوس) تمام حوادث کا تخم اور تمام ترتیب و تنظیم کا معیار کہتا ہے، اور جو زبان کے نام سے موسوم کئے جاتے ہیں، اس قسم کا ہو کہ اس کو ایرانی مجوسیوں کے اثر سے منسوب کیا جاسکتا ہے، اسکے برخلاف وہ اپنے آپ کو اپنے وطن ہی کی مہیات کا حلقہ گوش بتلاتا ہے، اور بلاشبہ جب وہ اپنا لواور ڈالیونی س کو زیوس کے دوش بدوش رکھتا ہے تو اس کے مفہوم میں ضرور تغیر واضح ہو جاتا ہے، یعنی زیوس ایک انتہائی آتش ہے جس کی ماہیت کے دو پہلو اپنا لواور ڈالیونی س ہیں“ تاریخ فلسفہ جلد اول میں غالباً ہرقلیطوس پر زرتشت کے ایسے مشکوک اثر کی بنا پر لاسلی نے جبکہ حوالہ پال جاب نے اپنی تاریخ مسائل فلسفہ جلد دوم ص ۱۴۷ میں دیا ہے زرتشت کو میگل کا پیشرو خیال کیا ہے۔

گلاڈشی نے فینا غورجی اور پینی نظریات کا موازنہ کرتے ہوئے اس واقعہ پر بند دیا ہے کہ طاق کو جنت کے اوپر جگہ دی جاتی تھی۔ اس کے سوا چونکہ ہم کو متخالفات میں سے نور و ظلمت، اور خیر و شر کا علم ہے، اس لئے اکثر لوگ اس قیاس کی طرف رجحان رکھتے ہیں کہ یہ زرتشت ہی سے متعارف ہوئے گئے ہیں۔ (جلد اول ص ۳۳)

۱۔ جدید انگریزی مفکرین میں بریڈلے بھی زرتشت کے نتیجہ پر پہنچتا ہے بریڈلے کے

ہی قابل احترام ہے، نہ صرف اس لئے کہ وہ اپنی فلسفیانہ بصیرت سے خارجی کثرت و تنوع کے مسئلہ تک پہنچ گیا تھا، بلکہ اس وجہ سے کہ اس نے مابعد الطبعی ثنویت تک پہنچنے کے بعد اس ابتدائی ثنویت کو ایک اعلیٰ وحدت میں تحویل کرنے کی کوشش کی تھی۔ جس طرح جرمنی کے صوفی منش کنش دوز کو اس کے ایک زمانہ بعد ادراک ہوا تھا اسی طرح اس کو بھی یہ ادراک ہو گیا کہ فطرت کی گونا گونی و بوقلمونی کی توجیہ بغیر یہ فرض کئے نہیں ہو سکتی کہ خود خدا کی ماہیت میں ایک سلبی یا تعریف ذات کی قوت پوشیدہ ہے تاہم اس کے جانشین اپنے ہادی و رہبر کے ان اشارات کے گہری مفہوم کو

(بقیہ صفحہ گزشتہ)

فلسفہ کی اخلاقی اہمیت پر بحث کرتے ہوئے پروفیسر سور لے کہتا ہے کہ بریڈلے بھی گرین کی طرح ایک ازلی حقیقت پر اعتماد رکھتا ہے چونکہ یہ حقیقت مادی نہیں ہو اس لئے اس کو روحانی کہا جاسکتا ہے گرین کی طرح یہ انسان کی اخلاقی فعلیت کو اس ازلی حقیقت کا منظر خیال کرتا ہو اس کو گرین نے اعادہ سے تعبیر کیا ہے۔ اس عام مطابقت کی تہہ میں زمین آسمان کا فرق پوشیدہ ہے وہ شاعر ذات کی اصطلاح کو استعمال کر کے ”ہستی مطلق“ کو انسانی شخصیت سے مشابہ کرتا نہیں چاہتا۔ وہ اس نتیجہ کو منظر عام پر لانا چاہتا ہے جو گرین میں کم و بیش پردہ خفا میں ہر انسان اور کائنات میں شریخی خیر کی طرح ”ہستی مطلق“ کا منظر ہے۔

”اخلاقیات کے جدید میلانات“ ص ۱۰۰ تا ۱۰۱

نہ سمجھ سکے۔ جوں جوں ہم آگے بڑھیں گے ہمیں معلوم ہوتا جائے گا کہ مابعد کے ایرانی تفکر (فلسفہ) میں زرتشت کا یہ تصور کس طرح ایک روحانی شان میں جلوہ گر ہوتا ہے

جب ہم اس کی کوئی بات پر نظر ڈالتے ہیں تو وہ اپنی ثنویت کی پہنائی میں کل کائنات کو وجود کے دو شعبوں میں منقسم کر دیتا ہے۔ حقیقت یعنی تمام مخلوقات صالحہ کا مجموعہ، جو ایک ایسی روح کی تخلیقی فعلیت سے ظہور میں آتا ہے۔ جو رحیم و کریم ہے۔ غیر حقیقت^۱ یعنی تمام مخلوقات خبیثہ کا مجموعہ جو اس کے متخالف روح کی پیداوار ہے۔ ان دونوں روحوں کی ابتدائی پیکار فطرت کی متخالف قوتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ اسی لئے فطرت میں خیر و شر کی قوتوں کے مابین ایک مسلسل پیکار جاری ہے۔ لیکن یہ ذہن نشین رکھنا چاہئے کہ ابتدائی ارواح اور ان کی تخلیق میں کوئی کشی مداخلت نہیں کرتی۔ اشیاء اچھی یا بری اس لئے ہوتی ہیں کہ وہ یا تو خیر کی قوتِ تخلیق کی پیداوار ہیں، یا شر کی۔ لیکن وہ بذاتِ خود نہ خیر ہیں نہ شر۔

۱۔ اس کو افلاطون کے ”عدم“ سے مخلوط نہ کرنا چاہئے زرتشت کے نزدیک وجود کی ایسی صورتیں جو ظلمت کی تخلیقی قوت سے وجود میں آتی ہیں وہ سب غیر حقیقی ہیں، کیونکہ ان کو آخری فتح مندی پر اگر غور کیا جائے تو ان کا وجود محض عارضی رہ جاتا ہے۔

زرشت کا تصور تخلیقِ بدائے فلاطون اور شوپن ہور کے تصور سے مختلف ہے، جن کے نزدیک حقیقت تجربی زمانی یا غیر زمانی تصورات کا آئینہ ہے، اور ایک لحاظ سے حقیقت و مظاہر کے مابین رابطہ ہے زرتشت کے نزدیک وجود کی صرف دو قسمیں ہیں، اور کائنات کی تاریخ عبارت ہے، ان قوتوں کی باہمی ارتقائی پیکار سے جو علی الترتیب اپنی اقسام وجود کے تحت آتی ہیں۔ ہم بھی دوسری اشیاء کی طرح اس پیکار میں شریک ہیں، اور یہ ہمارا فرض ہے کہ نور کی حمایت میں صف بستہ ہو جائیں، جو بالآخر تختہ ہو کر ظلمت کو پوری طرح مغلوب کر لے گا پیغمبرِ ایران کی مابعد الطبیعیات فلاطون کی مابعد الطبیعیات کی طرح اخلاقیات کی طرف جاتی ہے اور اس کے فلسفہ کے اخلاقی پہلو کی خصوصیات سرا سکتے اجتماعی ماحول کا اثر زیادہ نمایاں ہو جاتا ہے۔

روح کی منزل مقصود کے متعلق زرتشت کا خیال بہت ہی سادہ ہے۔ اس کے خیال میں روح مخلوق ہے نہ کہ خدا کا ایک جزو، جیسا کہ متعمران کے معتقدین نے بعد میں

۱۔ مذہب متعمران زرتشتیت ہی کا ایک رخ ہے۔ جو دوسری صدی میں تمام رومانی دنیا میں پھیل گیا تھا۔ متعمران کے معتقدین آفتاب کی پرستش کرتے تھے، اور اس کو نور کا ایک زبردست منہر خیال کرتے تھے۔ وہ روح انسانی کو خدا کا ایک جزو سمجھتے تھے، اور یہ کہتے تھے کہ ایک پُر اسرار عبادت کے ذریعہ سے خدا اور روح میں اتحاد ہو سکتا ہے۔ روح کا یہ نظریہ نیز ریاضتِ جسمانی کے ذریعہ سے خدا کی طرف بڑھتا اور بالآخر تیسرے دائرہ سے گزر کر آتش خالص بن جانا وغیرہ ان خیالات کے کسی قدر مشابہ ہے جو بعض ایرانی تصوف کے کتابتیں میں پائے جاتے ہیں۔

دعویٰ کیا تھا۔ اس کا آغاز تو زمان میں ہوا ہے، لیکن یہ ارضی میدانِ عمل میں شر کے مقابلہ میں قوت آزما ہو کر حیات ابدی حاصل کر سکتی ہے۔ خیر و شر میں سے کسی ایک طرزِ عمل کو اختیار کرنے کی اس کو آزادی حاصل ہے۔ نور کی قوت نے اس میں قوتِ انتہائی کے ماسوا حسبِ ذیل ملکات و ولایت کئے ہیں۔

(۱) ضمیر

(۲) جذبات

(۳) نفس - ذہن

(۴) روح - عقل

(۵) فراوشی - ایک قسم کی حفاظت کرنے والی روح ہے۔ جب انسان

لہ مشرقی ایرانیوں کی تہذیب "انگلیگر" ص ۱۲۴۔

لہ ڈاکٹر ہاگ نے (مقالات ص ۲۰۶) اُن حفاظت کرنے والی ارواح کا فلاطون کے تصورات سے موازنہ کیا ہے۔ تاہم ان کے متعلق یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ یہ ایسے نمونے ہیں جن کے مطابق اشیا ربانی جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ فلاطون کے تصورات ازلی، غیر زمانی، اور غیر مکانی ہیں۔ اس نظریہ میں کہ ہر ایک شے جس کو نور کی قدرت نے خلق کیا ہے اُس کی نگہبانی ایک ماتحت روح کرتی ہے، اور اس خیال میں کہ ہر ایک روح ایک مکمل فوق المحس نمونہ کے مطابق بنائی گئی ہے، ایک خارجی مشابہت پائی جاتی ہے۔

خدا کی طرف سفر کرتا ہے تو یہ اس کی نگہبانی کرتی ہے۔
تین آخر الذکر ملکات موت کے بعد متحد ہو کر ایک ناقابلِ تحسیل نسل
بن جاتے ہیں۔ نیک روح اپنے اس گوشت و پوست کے مکان سے نکل کر
اعلیٰ عوالم میں چلی جاتی ہے۔ اور اس کو وجود کے حسب ذیل منازل میں سے
ہو کر گزرنا پڑتا ہے۔

(۱) اچھے خیالات کا عالم

(۲) اچھے الفاظ کا عالم

(۳) اچھے اعمال کا عالم

(۴) ازلی طائنت کا عالم۔ جہاں انفرادی روح اپنی شخصیت کو کم کو بغیر
نور کی قوت سے متحد ہو جاتی ہے۔

۱۷۔ روح سے متعلق صوفیانہ تصور بھی تین پہلو رکھتا ہے۔ ان کے نزدیک روح مجموعہ ہے
نفس قلب اور روح کا۔ ان کے خیال میں ”قلب“ مادی بھی ہے اور غیر مادی بھی، زیادہ صحیح
معنوں میں دونوں ہی نہیں ہے، بلکہ یہ روح نفس کے مابین ہے، اور علم کے اعلیٰ ترین
آئینہ کی حیثیت سے عمل کرتا ہے۔ فنا بنا ڈاکٹر شکل نے ضمیر کا جو لفظ استعمال کیا ہے۔ وہ
”قلب“ کے صوفیانہ تصور سے قریب تر ہو جاتا ہے۔

۱۸۔ گیارہ جلد اول ص ۱۰۷۔ روح کو آسمان کی طرف سفر کرتے وقت جن مختلف منازل (بقیہ صفحہ ۱۸)

(بقیہ صفحہ گزشتہ)

میں سے ہو کر گزرنا پڑتا ہے۔ اس کے متعلق صوفیانہ کونیات میں بھی اسی قسم کا ایک نظریہ موجود ہے۔ جو حسب ذیل پانچ عوالم کے قائل ہیں، لیکن ہر عالم کی نوعیت کے متعلق انھوں نے جو توضیح کی ہے وہ کسی قدر مختلف ہے۔

(۱) عالم جسم (ناسوت)

(۲) عالم عقل خالص (ملکوت)

(۳) عالم قوت (جبروت)

(۴) عالم نفی (لاہوت)

(۵) عالم سکوت (ہاروت)

صوفیانے غالباً یہ تصور ہندی یوگیوں سے مستعار لیا ہے، جن کے ہاں حسب ذیل سات عوالم تسلیم کر جاتے ہیں ایسی بیسٹ "حلول" ص ۳۰۔

(۱) مادی جسم کا عالم (ستھول شریہ)

(۲) جسم نوری کا عالم (سنگ شریہ)

(۳) قوت حیات کا عالم (پران)

(۴) جذبات کا عالم (کام روپ)

(۵) فکر کا عالم (من)

(۶) نفس کا روحانی عالم (عقل) (بُدھی)

(۷) روح خالص کا عالم (آتما)

مانی و مزدک

ہم یہ معلوم کر چکے ہیں کہ زرتشت نے مسئلہ کثرت کو کس طرح حل کیا تھا

۱۔ حسب ذیل ماخذوں سے مدد لی گئی۔

(۲) محمد ابن اسحاق کی کتاب مرتبہ فلوگل ص ۵۲ تا ۵۶۔

(ب) الیعقوبی مرتبہ ہولٹا سلسلہ ص ۱۸۰ تا ۱۸۱۔

(ج) ابن حزم کی کتاب الملل والنحل مطبوعہ قاہرہ جلد دوم ص ۳۶۔

(د) شہرستانی مرتبہ کیورٹین لندن سلسلہ ص ۱۸۸ تا ۱۹۲۔

(ه) انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا۔ مضمون مانی۔

SALEMANN - SULLE TIND E L'ACCADEMIC DES SCIENCES DE ST.

PETERSBERG SERIES IV 15 APRIL 1807 PP. 175-184,

F. W. K. MULLER - HANDS CHRIFTEN-RESTE IN ESTRANGELOS

CHRIFTAN ANS TURFAN, CHINESISCH-TURKITA N TEIL I, II;

SITZUNGEN DER KONIGLIECH PRENSISSICHEN AKADEMIE DER

WISSENSCHAFTEN, II, FEB. 1904 PP. 352; UND

ABHANDLUNGEN ETF. 1604.

۲۔ حسب ذیل ماخذوں سے مدد لی گئی۔ (برصغیر اکادمی)

اور دینیاتی یا یوں کہو کہ فلسفیانہ مناقشوں سے کس طرح دین زرتشت میں پھوٹ پڑ گئی۔ مانی جو ایک نیم ایرانی تھا، اور جس کو عیسائیوں نے بعد میں ”بے دین فرقہ کے موجب“ کا لقب دیا تھا، اُن زرتشتیوں سے متحد خیال تھا جو زرتشت کے نظریہ کو اس کی مادی اصلی صورت میں مانتے تھے۔ اس نے اس سوال (مسئلہ کثرت) سے بالکل مادی نقطہ نظر سے بحث کی۔ اس کا باپ گو دراصل ایرانی تھا۔ لیکن ہمدان سے بابل کو ہجرت کر گیا تھا۔ جہاں ۲۱۵ء یا ۲۱۶ء میں مانی پیدا ہوا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ بدعت کے مبلغین نے زرتشت کے وطن میں نروان کی تعلیم دینی شروع کی تھی مانی کے مفہوم کی وسعت، اور اس خیال کی منطقی استواری و توافق کہ دنیا مجموعہ شر ہے اور یہی رہبانی زندگی کا اصلی سبب ہے یہ سب چیزیں ایسی تھیں جنہوں نے اس کے نظام کو ایک حقیقی قوت

بقیہ صفحہ گزشتہ

(۲) سیاست نامہ نظام الملک مرتبہ چارلس شیف بائیرس ۱۸۹۶ء ص ۱۶۶ تا ۱۸۰

(ب) شہرستانی مرتبہ کیورٹین ص ۱۹۲ تا ۱۹۴۔

(ج) الیعقوبی مرتبہ ہاشم ۸۸۳ء جلد اول ۱۸۶۔

(د) البیرونی ”تاریخ اقوام قدیم“ ترجمہ امی اسقار لندن ۱۸۷۹ء ص ۱۹۲۔

بنادیا، جس کا اثر نہ صرف مشرقی و مغربی تفکر (فلسفہ) پر پڑا، بلکہ اس نے ایران کے مابعد الطبعی تخیلات کے نشوونما پر اپنے دھندلے نشانات چھوڑے ہیں۔ اب مانی کے مذہبی نظام کے ماخذوں کی بحث

۱۷ اگر صحیح طور پر نظر ڈالی جائے تو سنہ ۱۷۰ کے پانچ مختلف تصورات کو متاثر کیا جاسکتا ہے۔ پہلا تصور تو مانوی ہے۔ جو اپنا راستہ ظلمت میں تلاش کرتا تھا۔ لیکن یہ پیشوایان مذہب میں بھی پھیل گیا تھا سبھی عقائد کی تاریخ "از ہارناک جلد پنجم ص ۵۶ مانویت کے خلاف معرکہ آرائیوں سے یہ خواہش پیدا ہوئی کہ خدا کی تمام صفات کو ایک دوسرے سے مماثل سمجھنا چاہیے۔

۱۸ مانی کے فلسفہ سے متعلق بعض مشرقی ماخذوں سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ایک شامی اورمی BARDESANES کا شاگرد تھا۔ یعنی EPHRAIAM SYRUS جس کا ذکر پروفیسر اے، اے بیوان نے اپنی کتاب "نغمہ روح" کے دیباچہ میں کیا ہے۔ "الفہرست" کے فاضل مصنف نے چند کتابوں کا ذکر کیا ہے جن کو مانی نے اس شامی اورمی کے مقلدین کے خلاف تصنیف کیا تھا برکٹ نے "ابتدائی مشرقی مسیحیت" پر اپنے خطبات میں BARDESANES کی کتاب DE FATO کا آزاد ترجمہ پیش کیا ہے جسکی نوعیت میرے خیال میں بالکل سچی ہے، اور میرے سے مانی کی تعلیمات کے خلاف ہے۔

ابن حزم اپنی کتاب الملل والنحل میں (جلد دوم ص ۲۶) کہتا ہے کہ (بقیہ صفحہ آئندہ)

مستشرقین کے لئے چھوڑ کر ہم عالم حوادث کے مبداء و منفذ کے متعلق اس کے نظریہ کو پیش کریں گے۔ اور بعد میں اس کی فلسفیانہ قیمت کا یقین کریں گے۔

اس صوفی مجدد نے، جیسا کہ اردو میں نے اس کو لقب دیا ہے یہ تعلیم دی ہے کہ اشیاء کی یہ کثرت گونا گونی نور و ظلمت کی ان ازلی قوتوں کے اتصال سے ظہور میں آئی ہے، جو ایک دوسرے سے علیحدہ اور آزاد ہیں۔ نور کی قوت دس قسم کے لقورات کو متضمن ہے: شرافت، علم، فہم، اسرار، بصیرت، محبت، یقین، ایمان، رحم اور حکمت۔ اسی طرح ظلمت بھی پانچ ازلی لقورات کو متضمن ہے۔ تاریکی، حرارت، آتش، حسد، اور ظلمت۔ مافیٰ تنسیم کرتا ہے کہ ان اساسی قوتوں کے ساتھ ساتھ اور ان سے ملحق ارض و مکان ازل سے موجود ہیں، اور ان میں سے ہر ایک علی الترتیب علم، فہم، اسرار، بصیرت، سانس ہوا، پانی، روشنی، اور آتش کے لقورات کو متضمن ہے۔ ظلمت میں، جو کہ فطرت کی نسائی قوت ہے، شر کے عناصر پر شیدہ تھے، اور یہ

(یعنی صفحہ گزشتہ)
اس بات کے سوا کہ مافیٰ ظلمت کو ایک زندہ طاقت یقین کرتا تھا اور دوسری باتوں میں دونوں متفق ہیں۔“

رفتہ رفتہ مرتکز ہو گئے۔ اسی سے وہ قبیح صورت والا شیطان وجود میں آیا جس کو قوتِ فعلیت سے موسوم کرتے ہیں۔ یہ پہلا لڑکا جو ظلمت کے رحم آتشیں سے پیدا ہوا تھا، نور کے بادشاہ کی مملکت پر حملہ آور ہوا، جس نے اس حملہ کی مدافعت کے لئے آدم اول (کیورٹ) کو پیدا کیا۔ ان دونوں مخلوق میں شدید پیکار شروع ہو گئی اور بالآخر آدم اول بالکل مغلوب ہو گیا۔ اس کے بعد اس شیطان نے ظلمت کے پانچ عناصر کو نور کے پانچ عناصر سے متحد و مخلوط کر دیا۔ پھر مملکتِ نور کے حکمران نے اپنے چند فرشتوں کو حکم دیا کہ ان مخلوط عناصر سے کائنات کی تعمیر کریں تاکہ ذراتِ نور اپنی قید سے آزاد ہو جائیں۔ لیکن پہلے ظلمت نے نور پر حملہ کیوں کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ آخر الذکر بالطبع خیر ہونے کی وجہ سے امتزاج و اتصال کے عمل کا آغاز نہیں کر سکتا تھا، جو درحقیقت اسی کے لئے مضر تھا۔ مسیحی نظریہ نجات کے متعلق مانی کی کونیات نے جو نقطہ نظر اختیار کیا تھا وہی نقطہ نظر ہینگل کی کونیات نے بھی نظریہ تخلیق کے متعلق اختیار کیا ہے۔ اس کے نزدیک نجات ایک طبعی عمل ہے۔ اور تولید خواہ کسی قسم کی ہو کائنات کی غرض و غایت کے منافی ہے کیونکہ یہ نور کی مدتِ اسیری کو طویل کر دیتی ہے۔ نور کے مقید ذرات

مسلط طور پر ظلمت سے آزاد کئے جا رہے ہیں، اور ان کو اس عمیق خندق میں پھینکا جا رہا ہے، جو کائنات کے اطراف موجود ہے، آزاد شدہ نور آفتاب اور مہتاب میں جلا جاتا ہے، جہاں سے اس کو فرشتے عالم نوری میں لے جاتے ہیں۔ جو جنت کے بادشاہ پدیدی وزرگی کا قیام گاہ ہے۔

مانی کی خیالی کونیات کا یہ اجالی خاکہ ہے۔ وجود خارجی کے مسئلہ کی توجیہ کے لئے زرتشت نے عوامل تخلیقی کا جو مفروضہ پیش کیا تھا۔ یہ اس کو مسترد کر دیتا ہے۔ اس سوال کے متعلق اس نے بالکل مادی نقطہ نظر اختیار کر کے عالم حادث کو دو مستقل اور ازلی قوتوں سے منسوب کیا ہے، جن میں سے ایک (ظلمت) نہ صرف کائنات کا ایک جزو ہے بلکہ یہ ایک ایسا مبداء ہے جس میں

علامہ مانی کے فلسفہ فطرت اور جینیوں کے نظریہ تخلیق کا موازنہ بہت ہی دلچسپ ہے، جن کے نزدیک جو کچھ موجود ہے وہ ”ان“ اور ”یان“ کے اتحاد کا نتیجہ ہے، لیکن جینیوں نے ان دونوں قوتوں کو ایک اعلیٰ وحدت ”کائی کیہ“ میں تحویل کر دیا مانی کے لئے ایسی تحویل ممکن نہ تھی کیونکہ وہ اس بات کا تعلق نہ کر سکا کہ متضاد نوعیت کی اشیاء ایک ہی قوت سے صادر ہو سکتی ہیں۔

فعلیت خوابیدہ رہتی ہے، اور یہ اس وقت معرض ظہور میں آتی ہے جب کہ کوئی مناسب موقع پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کی کوششیں کا بنیادی تصور ہندی مفکر اعظم کپیل کے تصور سے ایک عجیب و غریب مشابہت رکھتا ہے، جس نے عالم کی توجیہ تین ”گنوں“ کے مفروضہ سے کی تھی۔ یعنی ستوا (نیکی)، تناس (ظلمت) اور راجاس (حرکت یا جذبہ)۔ جب مادہ اولی (پراکرتی) کے توازن میں انتشار پیدا ہو جاتا ہے تو اس کے باہمی اتحاد سے فطرت تشکیل پاتی ہے۔ مسئلہ کثرت کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں۔ ویدانتیوں نے مایا کی ایک پُر اسرار

لہ تماس اکوش نے مانی کے ابتدائی عوامل کے تباہ کن کو حسب ذیل طریقے سے بیان کر کے اس پر تنقید کی ہے:-

- (۱) تمام اشیاء کو جس بات کی تلاش ہے قوت شر کو بھی اسی کی تلاش ہے۔ لیکن تمام اشیاء میانہ ذات کی تلاشی ہیں۔ قوت شر بھی میانہ ذات کی تلاشی ہے۔
- (ب) تمام اشیاء جس بات کی تلاش کرتی ہیں وہ خیر ہے۔ میانہ ذات ہی کی تمام اشیاء کو تلاش ہے۔ میانہ ذات خیر ہے۔
- (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

قوت کے مفروضہ سے اس کو حل کیا تھا۔ اس کے ایک زمانہ بعد لائینز نے متاثر غیر میزات کے نظریہ سے اُس کی توجیہ کی، لیکن مانی نے حوصلہ پیش کیا ہے، اگرچہ وہ طفلانہ ہے۔ تاہم اُس کو فلسفیانہ تصورات کے تاریخی نشو و نما میں جگہ دی جانی چاہئے۔ اس کی فلسفیانہ اہمیت ممکن ہے کہ معمولی سی ہو، لیکن یہ بات تو یقینی ہے کہ مانی ہی پہلا شخص ہے جس نے اس امر کی طرف نہایت بے باکی سے اشارہ کیا کہ کائنات شیطان کی فعلیت کا نتیجہ ہے، اور اسی لئے شر اس کے مایہ خمیر میں ہے۔ یہ قضیہ مجھ کو اُس نظام فلسفہ کا منطقی جواز معلوم ہوتا ہے۔ جس کی تعلیم یہ ہے کہ ترک دنیا زندگی کا اصول رہنا ہے۔ ہمارے زمانے میں شوپن ہو رہا ہے اسی نتیجہ پر پہونچا ہے، اگرچہ مانی کے خلاف وہ یہ سمجھتا ہے کہ اصول تفرید (یعنی ارادہ حیات کا معامیانہ میلان) خود

(بقیہ صفحہ نمونہ)
لیکن قوت شر خود اپنی میانت ذات کی تلاش کرے گی۔

قوت شر کسی خیر کی تلاش کرے گی۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ

متناقض بالذات ہے۔

خدا اور اس کی مخلوق“ جلد دوم ص ۱۰۵ مترجمہ بی کی بی۔

ارادہ اولیٰ کی سرشت میں موجود ہے اور اس سے علیحدہ آزاد نہیں ہو
اب ہم ایران قدیم کے مشہور اشتراکیہ مزدک کی طرف
متوجہ ہوتے ہیں۔ اشتراکیت کا یہ پہلا پیغمبر نو شیروان عادل
کے عہد میں (۶۵۱ء تا ۶۵۶ء) ظاہر ہوا۔ اس نے مروجہ زردانی نظریہ
کے خلاف ایک دوسرا تنوعی رد عمل کیا مانی کی طرح مزدک نے بھی
یہ تعلیم دی کہ اشیاء کا اختلاف و تنوع دو مستقل داری قوتوں
کے امتزاج و اتحاد کا نتیجہ ہے، جن کو اس نے شد (نور) اور تار
(ظلمت) کے ناموں سے موسوم کیا۔ لیکن وہ اپنے پیشرو سے اس
امر میں اختلاف رکھتا تھا کہ ان کے اتحاد اور ان کے آخری انضال
کے واقعات بالکل اتفاقی تھے نہ کہ کسی اختیار و انتخاب کا نتیجہ۔
مزدک کے خدا میں احساس بھی ودیعت ہے۔ اس کی ازلی ہستی
میں چار مخصوص قوتیں قوت امتیازی، حافظہ، فہم، اور سعادت موجود
ہیں۔ ان چار قوتوں کے چار شخصی مظاہر ہیں، جو اور چار اشخاص کی
مدد سے کائنات کے نظم و نسق پر نگرانی کرتے ہیں، اشیاء اور اشخاص
کے اختلاف و تنوع کی علت ابتدائی قوتوں کے مختلف امتزاجات ہیں
لیکن مزدک کی تعلیم کے مخصوص خط و خال میں سے اُس کی
اس کی اشتراکیت ہے جو بدائیت مانی کے فلسفہ کی ہمہ گیر روح کا نتیجہ ہے

مزدک کہتا ہے کہ تمام انسان مسادی ہیں، اور انفرادی جائداد کا تصور مخالفت دیوتاؤں کا پیش کردہ ہے، جن کا مقصد یہ ہے کہ خدا کی کائنات کو لامحدود بتا ہی کا منظر بنا دیں۔

مزدک کی تعلیم کا یہی پہلو تھا جو زر تشتی صنیر کو سخت صدمہ پہنچا تھا۔ اسی نے بالآخر زر تشت کے کثیر التعداد پیروں کو تباہ کر دیا حالانکہ زر تشت کی نسبت یہ خیال کیا جاتا تھا کہ اس نے بطور معجزہ آتش مقدس میں نطق پیدا کر دیا تھا تاکہ وہ اس کے پیغام کی صداقت پر گواہی دے۔

(۳) باز نظری

قبل اسلامی ایرانی فلسفہ کے بعض پہلو ہماری نظر سے گزر چکے ہیں، لیکن ساسانی تخیل کے میلانات، اور ان حالات کی ناواقفیت کی وجہ سے جو اس کے سیاسی، اجتماعی، اور عقلی ارتقاء کا باعث ہوئے ہیں، ہم تسلسل افکار کا پوری طرح سراغ نہیں لگا سکتے، افراد کی طرح اقوام کی عقلی تاریخ کا آغاز بھی خارج ہی سے ہوتا ہے۔ اگرچہ زر تشت کی اخلاقی سرگرمی کی وجہ سے اس کے مبداً اشیاء کے نظریہ میں ایک روحانی لہجہ پیدا ہو گیا تھا، لیکن

ایرانی تفکر کے اس دور کا ماحصل بجز مادی تنہویت کے اور کچھ نہیں ہے۔ ایرانیوں کو عقلی ارتقاء کی اس منزل پر اس بات کا دُھندلا سا ادراک ہوا تھا کہ اصول و عدت تمام موجودات کی فلسفیانہ بنیاد ہے۔ پیروان زرتشت کے باہمی مناقشات سے ظاہر ہوتا ہے کہ کائنات کے توحیدی تصور کی تحریک شروع ہو گئی تھی، لیکن بد قسمتی سے ہمارے پاس کوئی ایسی شہادت نہیں ہے۔ جس سے قبل اسلامی فلسفہ ایران کے وعدۃ الوجودی میلانات کے متعلق کوئی ایجابی بیان پیش کر سکیں، ہم جانتے ہیں کہ چھٹی صدی عیسوی میں دیوجانس، سہلی کس اور دیگر نوحلاطونی مفکرین کو حبشی نین کے جوہر تعدی نے شہر بدر کرا دیا تھا اور ان لوگوں نے نوشیروان عادل کے دربار میں پناہ لی تھی۔ اس کے سوا اس شہنشاہ اعظم نے متعدد سنسکرت دیونانی تصانیف کا اپنے لئے ترجمہ کرایا تھا لیکن ہمارے پاس کوئی تاریخی شہادت نہیں ہے۔ جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ ان واقعات کا کس حد تک ایرانی تفکر پر واقعاً اثر پڑا ہے۔ لہذا ہم ایران میں آمد اسلام کی طرف رجوع ہوتے ہیں۔ جس نے حالات کی قدیم ترتیب و تنظیم کو

زیر و زبر کر دیا، اور سوچنے والے ذہن کے آگے توحید خالص کا
ایک جدید تصور اور خدا و مادہ کی یونانی ثنویت کا تخیل پیش کیا
جو یزدان اور اہرمن کی خالص ایرانی ثنویت سے متاثر تھا۔

حصّہ دوم

یونانی شذویت

باب دوم

ایران کے نو فلاطونی ارسطاطالیسین



ایران پر عربوں کے تسلط کے بعد سے ایرانی تفکر کی تاریخ میں ایک جدید عہد کا آغاز ہوتا ہے۔ لیکن صحراے عرب کے جنگجو سرزند، جن کی شمشیر نے اس قدیم قوم کی سیاسی آزادی کا نہا وند پر خاتمہ کر دیا تھا، ان نو مسلم زرتشتیوں کی عقلی آزادی میں مزاحم نہ ہو سکے۔

عربوں کی فتوحات سے جو سیاسی انقلاب رونما ہوا وہ آریائی اور سامی اقوام کے باہمی عمل و اثر کی ابتدا کا باعث تھا اور ہم دیکھتے ہیں کہ ایک ایرانی کی سطح زندگی پر اگرچہ زیادہ تر سامی رنگ چڑھ جاتا ہے لیکن وہ خاموشی کے ساتھ اسلام کو اپنی آریائی عادات فکر میں تبدیل کر لیتا ہے۔ مغرب میں یونانیوں

سنجیدہ ذہن نے ایک اور سامی مذہب مسیحیت کی شرح و تفسیر کی دونوں جگہ اس شرح و تفسیر کے نتائج میں ایک عجیب و غریب مشابہت پائی جاتی ہے۔ شرح کرنے والے ذہن کا یہ مقصد تھا کہ اس اطلاقی قانون کی شدت و سختی کو رفع کیا جائے جو فسر پر خارج سے عائد کیا گیا ہے۔ مختصر یہ کہ یہ خارجی نقطہ نظر کو باطنی میں منتقل کرنے کی کوشش تھی۔ یونانی تفکر (فلسفہ) کے مطالعہ سے یہ عمل تغیر شروع ہوا، جس نے اور دوسرے اسباب سے متحد ہو کر ذاتی تفکر کے نشوونما کو روک دیا۔ پھر بھی اسی کا اثر تھا کہ قبل اسلامی فلسفہ ایران کا خالص خارجی نقطہ نظر مابعد کے مفکرین میں باطنی نقطہ نظر سے بدل گیا میں سمجھتا ہوں کہ یہ بدیسی فلسفہ ہی کا اثر تھا جس کی وجہ سے قدیم لوحیدی میلان نے، جو آٹھویں صدی کے اختتام پر پھرا بھرا آیا تھا، ایک زیادہ روحانی صورت اختیار کر لی۔ اس کے بعد جب اس میلان کا نشوونما ہوا تو اس نے نوز و ظلمت کی قدیم ایرانی ثنویت کو پھر زندہ کر کے اس پر ایک روحانی رنگ چڑھا دیا۔ یونانی فلسفہ نے نکتہ رس ایرانی ذہن میں ایک نئی زندگی پیدا کر دی تھی، اور ایران کا عام عقلی ارتقاء، اسی کی امداد

واعانت کا ممنون رہا۔ یہ ایک ایسا واقعہ ہے جو ہم ان کو ایرانی
 نو فلاطونیئن کے نظامات پر ایک سرسری اور اجمالی نظر ڈالتے
 میں حق بجانب کر دیتا ہے جو خالص ایرانی تفکر کی تاریخ میں
 بہت ہی کم توجہ کے مستحق ہیں، اور اس میں تکرار و اعادہ کا
 بھی اندیشہ ہے۔

تاہم یہ ذہن نشین رکھنا چاہئے کہ یونانی حکمت حراں
 اور شام سے ہوتے ہوئے اسلامی مشرق کی طرف آئی ہے۔
 شامیوں نے یونانیوں کے آخری نظام فلسفہ یعنی نو فلاطونیت
 کو لے لیا، اور اس کو ارسطو کا اصلی فلسفہ سمجھ کر مسلمانوں
 کے ہاتھ منتقل کر دیا۔ یہ کس قدر حیرت کی بات ہے کہ مسلمان
 فلاسفہ جن میں عرب اور ایرانی دونوں شامل ہیں، اُس چیز پر
 جھگڑتے رہے جس کو وہ ارسطو اور فلاطون کی اصلی تعلیم
 خیال کرتے تھے، لیکن اُن کو یہ بات کبھی نہ سوجھی کہ اس فلسفہ کو
 پوری طرح سمجھنے کے لئے یونانی زبان کا جانتا قطعاً ناگزیر تھا۔
 اُن کی لاعلمی اس قدر بڑھی ہوئی تھی کہ انھوں نے فلاطینیولس
 کی ایندس (ENNEADS) کے ایک ملخص ترجمہ کو ”ارسطو کی دینیات“
 تسلیم کر لیا۔ یونانی فلسفہ کے ان دوزبردست اساتذہ کے متعلق

ایک واضح تصور حاصل کرنے کے لئے ان کو صدیاں لگ گئیں، پھر بھی یہ امر مشتبہ ہے کہ انہوں نے ان کو پوری طرح سمجھا بھی یا نہیں۔ الفارابی اور ابن مسکویہ کی نسبت ابن سینا میں زیادہ وضاحت اور اتباع پائی جاتی ہے۔ اگرچہ اندلسی فلسفی ابن رشد اپنے پیروؤں کے مقابلے میں ارسطو سے زیادہ قریب ہے، تاہم ارسطو کے فلسفہ پر اس کو بھی کامل دسترس نہیں ہے۔ پھر بھی ان پر کو رائے تقلید کا الزام لگانا نا انصافی ہوگی۔ ان کی تاریخ فکر اس مجموعہ خرافات میں سے نکل آنے کی ایک مسلسل کوشش ہے، جو یونانی فلسفہ کے مترجمین کی لاپرواہی کا نتیجہ تھا۔ ان کو ارسطو اور افلاطون کے نظاماتِ فلسفہ پر از سر نو فکر کرنا پڑا، گویا ان کی شرحیں انکشاف کی کوششیں تھیں نہ کہ تشریح و توجیہ کی۔ وہ حالات جن کے تحت ان کو مستقبل و آزاد نظاماتِ فکر پیش کرنے کا موقع نہیں ملا۔ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ ایک نکتہ رس ذہن محصور ہو گیا تھا۔ اور مہلات کا ایک انبار اس کے راستے میں حائل تھا، اور اس کو رفع کرنے کے لئے صبر آزما محنت و کاوش کی ضرورت تھی۔ تاکہ صداقت کذب سے علیحدہ ہو جائے۔ اس ابتدائی بحث کے بعد اب ہم

یونانی فلسفہ کے ایرانی متعلین پر فردا فردا غور کریں گے۔

ابن مسکویہ (المتوفی ۹۳۱ھ)

سرخشی ترک نژاد فارابی اور طبیب رازی (المتوفی ۹۳۱ھ) جس نے اپنی ایرانی عادات فکر کے مطابق نور کی پہلی مخلوق خیال کیا۔ اور مادہ زمان و مکان کی ازلیت کو تسلیم کر لیا تھا، کے ناموں سے گزر کر اب ہم ایک مشہور شخصیت علی محمد ابن محمد ابن یعقوب کی طرف آتے ہیں، جو عام طور پر ابن مسکویہ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ یو وحید سلطان عضد الدولہ کا

لہ ڈاکٹر بوسر نے اپنی کتاب ”فلسفہ اسلام“ میں الفارابی اور ابن سینا کے فلسفہ پر تفصیلی بحث کی ہے۔ لیکن ابن مسکویہ کے فلسفہ کے متعلق اس کی بحث صرف اس فلسفی کی اخلاقی تعلیم تک محدود ہے۔ میں نے یہاں اس کے مابعد الطبی خیالات کو پیش کیا ہے۔ جو الفارابی کے مقابلہ میں زیادہ منضبط و منظم ہیں، ابن سینا کی فزلاطونیت کو دہرانے کے بجائے میں نے اس کے اصلی کارنامے کو پیش کیا ہے، جس کے متعلق میرا خیال ہے کہ اس سے ایرانی فلسفہ میں اضافہ ہوا ہے۔ ۹۹ھ میں فوت ہوا، وہ عربی فلسفی الکندی کا شاگرد تھا، برہمنی سوانکی تصانیف ہم تک نہیں پہنچی ہیں۔

خزائنچی تھا۔ اس کا شمار ایران کے مؤرخین، معلمین اخلاق، اہلبار، اور ائمہ مفکرین الہیت میں کیا جاتا تھا۔ میں ذیل میں اس کی ایک مشہور ترین تصنیف الفوز الاصفیٰ سے، جو بیروت میں طبع ہوئی ہے اس کے نظام فلسفہ کا ایک اجمالی بیان پیش کرتا ہوں۔

۱۔ انتہائی علت کا وجود۔

یہاں ابن مسکویہ نے ارسطو کی تقلید کی ہے، اور اُس کے اُس استدلال کا اعادہ کیا ہے جو حرکتِ طبعی کے واقعہ پر مبنی ہے۔ تمام اجسام میں حرکت کا لاینفک خاصہ ہے، جو تغیرات کی تمام صورتوں پر حاوی ہے، اور یہ خود اجسام کی ذات سے ظہور پذیر نہیں ہوتی۔ لہذا حرکت مسئلہ م ہے ایک خارجی ماحذ یا محرک اولیٰ کو۔ تجربہ سے اس مفروضہ کی تردید ہو جاتی ہے کہ حرکت خود اجسام کی ماہیت میں داخل ہے۔ مثلاً انسان میں آزاد حرکت کی قوت ہے، لیکن اُس مفروضہ کی بنا پر اس کے جسم کے مختلف اعضاء کو ایک دوسرے سے علیحدہ ہونے کے بعد بھی حرکت کرتے رہنا چاہئے۔ لہذا عمل محرک کے سلسلہ کو ایک ایسی علت پر جا کر ختم ہو جانا چاہئے جو خود غیر متحرک ہو۔ لیکن دوسری اشیاء کو حرکت دیتی ہو۔ علتِ اولیٰ کا غیر متحرک ہونا

لازمی ہے۔ کیونکہ علتِ اولیٰ میں حرکت کا فرض کیا جانا ایک غیر متناہی رجعت کا باعث ہوگا، جو مہل ہے۔

یہ غیر متحرک محرک ایک ہی ہے۔ ابتدائی محرکات کے تعدد سے یہ بات لازم آتی ہے، کہ ان کی ماہیت میں کوئی شے مشترک ہے تاکہ وہ ایک ہی صنف کے تحت لائے جاسکیں۔ اور ان میں کچھ فرق و اختلاف بھی لازم ہو جاتا ہے۔ تاکہ وہ ایک دوسرے سے متماثر ہو سکیں۔ لیکن یہ جزدی مماثلت و مخالفت ان کے جواہر کی ترکیب و امتزاج کو مستلزم ہے۔ اور چونکہ ترکیب و امتزاج حرکت ہی کی ایک صورت ہے اس لئے جیسا کہ ہم نے بتلایا ہے، وہ حرکت کی علتِ اولیٰ میں موجود نہیں رہ سکتا۔ اس کے سوا محرکِ اولیٰ ازلی اور غیر مادی ہے۔ چونکہ عدم سے وجود میں آنا بھی حرکت کی ایک صورت ہے، اور مادہ ہمیشہ کسی نہ کسی حرکت کے تابع رہتا ہے، پس اس سے لازم آتا ہے کہ کوئی شے جو ازلی نہ ہو یا کسی طرح مادہ سے متحد ہو تو اس کو متحرک ہونا چاہئے۔

۲۔ انتہائی حقیقت کا علم۔

انسان کا علم تمام احساسات سے شروع ہوتا ہے، اور

بدرجہ ادراکات میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ حقیقت خارجی نقل کے ابتدائی مدارج کو متعین کرتی ہے۔ لیکن علم کی ترقی کے یہ معنی ہیں کہ ہم مادے سے بے تعلق ہو کر فکر کر سکیں۔ فکر کا آغاز مادہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ لیکن اس کے پیش نظر یہ مقصد ہے کہ اپنے کو ابتدائی شرائط سے آزاد کر لے۔ لہذا تخیل میں، جو کسی شئی کی نقل یا شبیہ کو ذہن میں محفوظ رکھنے اور اس کا اعادہ کرنے والی قوت ہے اور جس میں خارجیت سے قطع نظر کرنی جاتی ہے، ہم فکر کے ایک اعلیٰ ترین تک پہنچ جاتے ہیں۔ اس سے بھی اعلیٰ ترین وہ ہے، جہاں فکر تصورات وضع کرتے وقت مادہ سے بے تعلق ہو جاتی ہے، جس حد تک کہ تصور، ادراکات ہی کی ترتیب و موازنہ کا نتیجہ ہے اُس کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس نے احساسات کی ظاہری علت سے اپنے آپ کو آزاد کر لیا ہے۔ لیکن اس واقعہ کی بنا پر کہ تصور ادراک پر مبنی ہو ہم تصور و ادراک کی ماہیت کے باہمی اختلاف کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ وہ مستمر تغیر جس میں سے جزئیات (ادراک) گزر رہے ہیں اس علم کی نوعیت پر بھی اثر ڈالتا ہے۔ جو محض ادراک پر مبنی ہے۔ لہذا جزئیات کے علم میں استمرار و استقلال کا فقدان ہے

اس کے برعکس کلیات (تصور) قانون تغیر سے متاثر نہیں ہوتے
جزئیات تغیر پذیر ہیں۔ لیکن کلیات غیر متغیر رہتے ہیں۔ مادہ کی
ماہیت ہی یہ ہے کہ وہ قانون تغیر کا فرماں بردار بن جائے۔
مادہ سے جو شئی، جس قدر بری ہوگی اُسی قدر اُس میں تغیر کا
امکان کم ہوگا۔ خدا چونکہ مادہ سے قطعاً بری ہے۔ اس لئے وہ
قطعاً غیر متغیر ہے۔ مادیت سے اس کی مکمل آزادی ہمارے لئے
یہ بات مشکل بلکہ محال کر دیتی ہے کہ ہم اس کا کوئی تصور قائم
کر سکیں۔ فلسفیانہ تادیب کا مقصد ”تصورات خالص“ پر تفکر یا
مراقبہ کرنے کی قوت کو نمودینا ہے۔ تاکہ مسلسل مشق سے اُس
خالص غیر مادی ہستی کا تصور قائم کرنا ممکن ہو سکے۔

۳۔ وحدت سے کثرت کس طرح پیدا ہوتی ہے

اس سلسلہ میں وضاحت کی خاطر یہ ضروری معلوم ہوتا
ہے کہ ابن مسکویہ کی تحقیقات کو دو حصوں میں تقسیم کیا جائے۔
(۱) یہ کہ انتہائی عامل یا علت نے کائنات کو عدم سے
خلق کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مادیین ازلیت مادہ کے قائل ہیں
اور خدا کی تخلیقی فعلیت کو صورت سے منع کرتے ہیں۔ تاہم
یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ جب مادہ ایک صورت سے دو سری

صورت میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ تو پہلی صورت کلیۃً معدوم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اگر وہ کلیۃً معدوم نہ ہو جائے تو اُس کو یا تو کسی دوسرے جسم میں منتقل ہونا پڑے گا۔ یا وہ اسی جسم میں باقی رہے گی۔ ہمارے روزمرہ کے تجربہ سے پہلی صورت کی تردید ہو جاتی ہے۔ اگر ہم ایک موم کے کُڑے کو ایک جامد مربع میں تبدیل کر دیں تو اُس کی ابتدائی کُرتیت کسی دوسرے جسم میں منتقل نہیں ہوتی۔ دوسری حالت بھی ناممکن ہے کیونکہ اس سے یہ نتیجہ لازم آئے گا کہ دو متضاد صورتیں گولائی اور لبائی ایک ہی جسم میں موجود رہ سکتی ہیں۔ لہذا نتیجہ یہ مترتب ہوتا ہے کہ نئی صورت وجود میں آتے ہی ابتدائی صورت کلیۃً معدوم ہو جاتی ہے۔ اس استدلال سے یہ قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ اعراض جیسے صورت، رنگ وغیرہ عدم محض سے وجود میں آتے ہیں۔ اس بات کو سمجھنے کے لئے کہ جو ہر بھی عرض کی طرح غیر ازنی ہے۔ ہم کو حسبِ ذیل قضایا کا مفہوم ذہن نشین کر لینا چاہئے۔

۱۔ مادہ کی تحلیل سے متعدد و مختلف عناصر برآمد ہوتے ہیں۔ جن کے اختلاف و تنوع کو ایک بسیط عنصر میں تھویل کر دیا جاتا ہے۔

۲۔ صورت و مادہ لاینفک اور متلازم ہیں۔ مادہ کا کوئی

تغیر بھی صورت کو معدوم نہیں کر سکتا۔

ان دو قضایا سے ابن مسکویہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ جوہر کا آغاز بھی زمان میں ہوا ہے۔ صورت کی طرح مادہ کا بھی آغاز ہوا ہوگا۔ مادہ کی ازلیت سے صورت کی ازلیت لازم آتی ہے لیکن جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں۔ ہم صورت کو ازلی نہیں خیال کر سکتے (ب) عمل تخلیق۔ یہ کثرت جو ہم کو ہر جگہ نظر آتی ہے اس کی علت کیا ہے؟ وحدت کثرت کو کس طرح پیدا کر سکتی ہے؟ یہ فلسفی کہتا ہے کہ جب علت مختلف معلومات کو پیدا کرتی ہے تو ان کی کثرت مندرجہ ذیل وجوہ میں سے کسی ایک پر مبنی ہو سکتی ہے۔

۱۔ علت میں کئی قوتیں ہو سکتی ہیں، مثلاً انسان چونکہ مختلف عناصر و قوتوں کا مجموعہ ہے۔ اس لئے وہ مختلف افعال کی علت ہو سکتا ہے۔

۲۔ مختلف معلومات کو پیدا کرنے کے لئے علت مختلف طریقے استعمال کر سکتی ہے۔

۳۔ علت مختلف النوع مواد پر عمل و اثر کر سکتی ہے۔

ان میں سے کوئی قضیہ بھی انتہائی علت یعنی خدا پر صادق نہیں آسکتا۔ یہ کہنا کہ خدا میں مختلف قوتیں ہیں۔ اور وہ ایک دوسرے سے متاثر ہیں۔ بدائتہ بے معنی ہیں۔ کیونکہ اس کی ماہیت میں ترکیب و امتزاج داخل نہیں ہے۔ اگر یہ فرض کیا جائے کہ اس نے کثرت کو پیدا کرنے کے لئے مختلف ذرائع استعمال کئے ہیں۔ تو پھر ان ذرائع کا خالق کون ہے؟ اگر یہ ذرائع انتہائی علت کے علاوہ کسی اور علت کی تخلیقی قوت کا نتیجہ ہیں تو اس سے انتہائی علل کا تعدد لازم آئے گا۔ اس کے برخلاف انتہائی علت نے اگر ان ذرائع کو پیدا کیا ہے۔ تو ان کی تخلیق کے لئے دوسرے ذرائع کی ضرورت پڑی ہوگی۔ عمل تخلیق سے متعلق تیسرا قضیہ بھی ناقابل تسلیم ہے۔ ایک عامل کے عمل تعلیل سے کثرت پیدا نہیں ہو سکتی۔ اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ انتہائی علت نے صرف ایک شے کو پیدا کیا۔ اور اسی شے سے دوسری شے پیدا ہوئی تو ہمارے لئے اس دشواری سے بچنے کا ایک راستہ کھل جاتا ہے۔ یہاں ابن مسکویہ نو فلاطونی صدورات کو بیان کرتا ہے، جن میں اساسی عناصر پر پہنچنے تک بتدریج کثرت پیدا ہو جاتی ہے، یہ متحد و منفصل اور پھر متحد ہو کر

حیات کی اعلیٰ سے اعلیٰ صورتوں کو نمودیتے ہیں مولانا شبلی نے ابن مسکویہ کے نظریہ ارتقار کا حسب ذیل خلاصہ پیش کیا ہے :-

”ابتدائی جواہر کے اتحاد سے فلزاتی اقلیم وجود میں آئی، جو حیات کی ادنیٰ ترین صورت ہے۔ اقلیم بناتی ارتقار کا اعلیٰ زینہ ہے۔ پہلا ظہور خود رو گھاس کا ہے، پھر پودے اور مختلف قسم کے درخت وجود میں آتے ہیں۔ ان میں سے بعض کے ڈانڈے اقلیم حیوانی سے مل جاتے ہیں۔ کیونکہ ان میں بعض حیوانی خصوصیات ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ بناتی اور حیوانی اقلیم کے درمیان حیات کی ایک اور صورت پائی جاتی ہے، جو نہ تو حیوانی ہے نہ بناتی۔ بلکہ دونوں کی خصوصیات اس میں مشترک ہیں، جیسے (مرجان) حیات کی اس درمیانی منزل کے بعد قوت حرکت اور زمین پر ریگنے والے کیڑوں کے حاسہ لمس کے نشوونما کا درجہ ہے۔ عمل تفریق کے ذریعہ سے حاسہ لمس سے حواس کی دوسری صورتیں نمود پاتی ہیں یہاں تک کہ ہم اعلیٰ درجے کے حیوانات کے طبقہ تک پہنچ جاتے ہیں

علامہ مولانا شبلی - علم الکلام ص ۱۴۱ (حیدرآباد دکن)

جہاں عقل ایک ارتقائی حالت میں ظہور پذیر ہونے لگتی ہے۔ بندر میں انسانیت کی کچھ جھلک سی آ جاتی ہے، جو مزید نشوونما کے بعد بتدریج راست قامت ہو جاتا ہے۔ اور انسان کی طرح اس میں بھی قوت فہم پیدا ہو جاتی ہے۔ یہاں حیوانیت کا اختتام اور انسانیت کا آغاز ہوتا ہے۔

۴۔ روح۔

یہ سمجھنے کے لئے کہ آیا روح کا وجود مستقل بالذات ہے ہم کو علم انسانی کی ماہیت سے واقف ہونا پڑے گا۔ مادہ کا یہ لازمی خاصہ ہے کہ وہ دو مختلف صورتیں وقت واحد میں اختیار نہیں کر سکتا۔ اگر ایک چاندی کے چمچے کو چاندی کے پیالہ میں تبدیل کرنا ہو تو یہ ضروری ہے کہ چمچے کی صورت باقی نہ رہے۔ یہ خاصہ تمام اجسام میں مشترک ہے۔ جس جسم میں اس خاصہ کا فقدان ہو وہ جسم ہی نہیں سمجھا جاسکتا۔ جب ہم ادراک کی ماہیت پر غور کرتے ہیں تو ہم کو انسان میں ایک ایسی قوت دریافت ہوتی ہے، جو وقت واحد میں ایک سے زیادہ اشیاء کو جانتی ہے، اور اسی وجہ سے وقت واحد میں مختلف صورتیں اختیار بھی کر سکتی ہے۔ اس قوت کو مادہ نہیں کہہ سکتے

کیونکہ اس میں مادہ کی اساسی خاصیت کا فقدان ہے۔ روح کی ماہیت ہی یہ ہے کہ وقت واحد میں مختلف اشیاء کا ادراک کرنے کی اس میں قوت پوشیدہ ہے۔ لیکن یہ اعراض کیا جاسکتا ہے کہ روح کا جوہر یا تو مادی ہے یا مادے ہی کا ایک وظیفہ ہے۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے دلائل بھی موجود ہیں کہ روح مادہ وظیفہ نہیں ہو سکتی۔

(۲) کوئی شئی جو مختلف صورتیں اور حالتیں اختیار کر لیتی ہو وہ خود کوئی صورت یا حالت نہیں ہو سکتی۔ کوئی جسم جو مختلف رنگوں کو قبول کر لیتا ہے وہ خود اپنی ذات سے بے رنگ ہوتا ہے۔ روح بھی اشیاء خارجی کا ادراک کرتے وقت مختلف صورتیں اور حالتیں اختیار کر لیتی ہے۔ لہذا یہ خود کوئی صورت نہیں ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن مسکویہ اپنی ہم عصر ملکا تی نفسیات کی تائید کرتا تھا، اس کے نزدیک مختلف نفسی احوال خود روح کے مختلف تغیرات تھے۔

(ب) اعراض ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں۔ اس تغیر کے عقب میں کوئی نہ کوئی محل جو ہری ہونا چاہئے۔ جو وحدت ذات کی بنیاد ہے۔

یہ ثابت کرنے کے بعد کہ روح مادہ کا وظیفہ نہیں
خیال کیا جاسکتا، ابن مسکویہ یہ بتلانا چاہتا ہے کہ
روح درحقیقت غیر مادی ہے۔ اس کے بعض دلائل
قابل غور ہیں۔

۱۔ حواس ایک قومی ہیج کا ادراک کرنے کے بعد
مقوڑی دیر تک کمزور ہیج کا ادراک نہیں کر سکتے۔ لیکن
ذہن کے عمل و قوت کی حالت اس سے بالکل جداگانہ
ہے۔

۲۔ جب ہم کسی عسیر الفہم معنوں پر غور و فکر کرتے
ہیں تو ہمارے یہ کوشش ہوتی ہے کہ اپنی آنکھیں بند
کر کے گرد و پیش کی چیزوں سے بے خبر ہو جائیں، کیونکہ
ہم ان چیزوں کو روحانی فعلیت میں سدِ راہ سمجھتے
ہیں۔ اگر روح کا جوہر مادی ہوتا تو غیر مسدود فعلیت کو
صادر کرنے کے لئے یہ ضروری نہ ہوتا کہ مادہ کی دنیا
سے گریز کیا جائے۔

۳۔ قومی ہیج کا ادراک حواس کو کمزور کر دیتا ہے
اور بعض وقت اس سے مضرت بھی پہنچتی ہے۔ اس کو

بر خلاف افکار و تصورات کے علم کی ترقی کے ساتھ ساتھ عقل کی قوت بھی بڑھتی جاتی ہے۔

۴۔ بڑھاپے میں جو جسمانی کمزوری پیدا ہوتی ہے وہ ذہنی قوت کو متاثر نہیں کر سکتی۔

۵۔ روح بعض ایسے قضایا کا تعقل کر سکتی ہے۔ جن کو مواد حسی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ مثلاً حواس اس قضیہ کا ادراک نہیں کر سکتے کہ وہ دو نقیضیں ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔

۵۔ ہم میں ایک ایسی قوت ہے جو ہمارے اعضاء جسمی پر حکومت کرتی، حسی غلیطوں کی تصحیح کرتی، اور ہمارے معلومات میں وحدت پیدا کرتی ہے۔ یہ متحد کرنے والی قوت، جو حواس کے پیش کردہ مواد پر غور و فکر کرتی اور ہر حاسہ کی شہادت کا موازنہ کر کے مختلف بیانات کی نوعیت کا تعین کرتی ہے، ایک ایسی قوت ہے جس کو مادہ کے دائرے سے بالاتر ہونا چاہئے۔

ابن مسکویہ کہتا ہے کہ ان دلائل کی متعدد قوت سے اس قضیہ کی صداقت قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ روح

فی الحقیقت غیر مادی ہے۔ روح کا غیر مادی ہونا اس کے غیر فانی ہونے کو متضمن ہے۔ کیونکہ فنا ہونا مادہ ہی کی خصوصیت ہے۔

۲

ابن سینا (الموتوفی ۳۷۰ھ)

ایران کے ابتدائی مفکرین میں صرف ابن سینا ہی ایسا شخص ہے جس نے خود اپنا ایک علیحدہ نظام فکر تعمیر کرنے کی کوشش کی۔ اس کی تصنیف جو ”فلسفہ مشرقیہ“ کے نام سے موسوم ہے، اب بھی موجود ہے۔ ہمیں اس کی تصانیف میں ایک ایسا رسالہ بھی ملتا ہے۔ جس میں اس فلسفی نے فطرت میں عشق کے عالم گیر اثر پر اپنے خیالات ظاہر کئے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ رسالہ ایک نظام فلسفہ کا خاکہ ہے، اور یہ

اس عشق پر یہ رسالہ بھی ابن سینا کی تصانیف کے ساتھ برٹش میوزم کے کتب خانے میں محفوظ ہے، اور این اے، ایف، مہرین نے اس کو شائع کیا ہے (یڈن ۱۸۹۴ء)

بالکل ممکن ہے کہ جن نقورات کا اس میں ذکر کیا گیا ہے، اُن سے بعد میں مکمل طور پر بحث کی گئی ہو۔

ابن سینا نے ”عشق“ کی یہ تعریف کی ہے کہ یہ حُسن کی تختین ہے۔ وہ اس تعریف کے مطابق وجود کی تین قسمیں بیان کرتا ہے۔

۱۔ اشیاء جو کمال کے اعلیٰ ترین نقطہ پر ہیں۔

۲۔ اشیاء جو کمال کے ادنیٰ ترین نقطہ پر ہیں۔

۳۔ اشیاء جو قطبین کمال کے مابین واقع ہیں۔

لیکن آخر الذکر صنف کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے، کیونکہ بعض اشیاء ایسی ہیں جو پیشتر ہی سے متہائے کمال کو پہنچ چکی ہیں۔ اور بعض اشیاء کمال کی طرف بڑھ رہی ہیں حصول نصب العین کی یہ کوشش گو یا حسن کی طرف عشق کی ایک حرکت ہے۔ اور ابن سینا کے نزدیک کمال کے مماثل ہے۔ صور کے مریٰ نشو و نما کی تہ میں عشق کی قوت پوشیدہ ہے، جو ہر قسم کی حرکت، جدوجہد اور ترقی کی محرک ہے۔ اشیاء کی ساخت ہی کچھ ایسی ہوئی ہے کہ وہ عدم سے نفرت کرتی ہیں، اور مختلف صورتوں میں اپنی انفرادیت کو

برقرار رکھنے کا اُن کو عشق ہے، غیر متشکل مادہ جو بذاتِ خود بے جان ہے۔ مختلف صورتیں اختیار کر لیتا ہے، یا صحیح معنوں میں یہ کہو کہ عشق کی باطنی قوت اس کو مختلف صورتیں عطا کرتی ہے۔ اور وہ حسن کے اعلیٰ سے اعلیٰ مدارج طے کرتا ہے۔ عالمِ طبعی میں اس انتہائی قوت کے اثر و عمل کو حسبِ ذیل طریقے سے بیان کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ بے جان اشیاء صورتِ مادہ، اور صفت کا مجموعہ ہوتی ہیں۔ اس پر اسرارِ قوت کے عمل سے صفت اپنے جوہر سے پیوستہ رہتی ہے، اور صورت غیر متشکل مادہ سے لمحق ہو جاتی ہے، اور یہ مادہ عشق کی زبردست قوت سے مجبور ہو کر ایک صورت سے دوسری صورت میں منتقل ہو جاتا ہے۔ ۲۔ عشق کی قوت میں اپنے آپ کو مرکب کرنے کا میلان ہے۔ اقلیمِ نباتی میں اس کو اعلیٰ درجہ کی وحدت یا مرکزیت حاصل ہو جاتی ہے۔ اگرچہ اس نوبت پر روح میں وہ وحدت عمل پیدا نہیں ہوتی جو اس کو بعد میں حاصل ہوتی ہے۔ روح نباتی کے وظائف حسبِ ذیل ہیں۔

۱۔ تغذیہ۔

۲۔ نمونہ

۳۔ باز آفرینی

بہر حال یہ تمام اعمال عشق ہی کے مختلف مظاہر کے سوا کچھ نہیں۔ تغذیہ کے معنی خارجی کو باطنی میں منتقل کر لینے کے ہیں۔ اجزاء میں زیادہ سے زیادہ توافق پیدا کرنے کے شوق کو نمونہ کہتے ہیں۔ اور باز آفرینی سے مراد توسیع نوع ہے جو عشق ہی کا ایک پہلو ہے۔

۳۔ اقلیم حیوانی میں قوت عشق کے مختلف مظاہر میں زیادہ وحدت پائی جاتی ہے۔ یہ مختلف سمتوں میں عمل کرنے کی بنیاتی جبلت کو محفوظ رکھتی ہے۔ لیکن یہاں طبیعت کا صحیح نشوونما ہوتا ہے، اور یہ زیادہ متحدہ فعلیت کی طرف ایک اقدام ہے۔ انسان میں تو حد کا یہ میلان شعور ذات میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ فطری محبت کی یہی قوت انسان سے بالاتر ہستیوں کی زندگی میں عمل پیرا ہے۔ تمام اشیاء محبوب اول یعنی حسن ازل کی طرف بڑھ رہی ہیں۔ کسی شے کی قدر و قیمت کا یقین اس اعتبار سے کیا جاتا ہے کہ اس کو انتہائی قوت سے کس قدر قرب یا بعد ہے۔

بہر حال بہ حیثیت ایک طبیب کے ابن سینا کو روح کی ماہیت سے خاص طور پر دلچسپی رہی ہے۔ علاوہ ازیں اس کے زمانہ میں نظریۂ تناسخ قبولیت عام حاصل کر رہا تھا اسی لئے وہ روح کی ماہیت سے اس طرح بحث کرتا ہے کہ اس سے نظریۂ تناسخ باطل ثابت ہو جائے۔ وہ کہتا ہے کہ روح کی تعریف تحدید دشوار ہے، کیونکہ وجود کے مختلف عوالم میں اس سے مختلف قوتیں اور میلانات ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ روح کی مختلف قوتوں کے متعلق اس کے خیال کو اس طرح مستحضر کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ غیر شعوری فعلیت کا منظر

(۲) مختلف سمتوں میں عمل کرنا (روح بناتی)

(ب) ایک ہی سمت میں عمل کر کے یکسانیت عمل حاصل کرنا طبیعت کا

۱۔ تغذیہ

۲۔ نمو

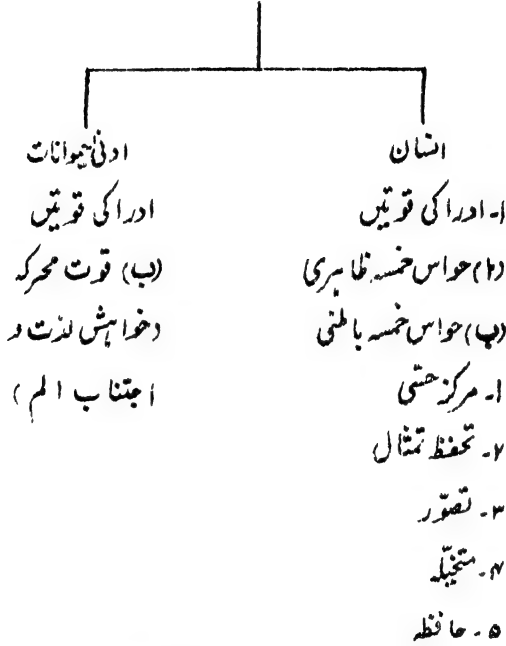
۳۔ باز آفرینی

نشو و نما۔

۲۔ شعوری فعلیت کا منظر۔

(۲) ایک سے زیادہ اشیاء کی طرف رجوع ہونا۔

روح حیوانی



پس اپنی حواس خمسہ باطنی پر روح
مشتل ہے۔ یہی روح ترقی پذیر عقل
بن کر جلوہ گر ہوتی ہے اور انسانی و
ملکوتی عقل سے بھی آگے بڑھ کر
نبوت تک ترقی کرتی ہے۔

(ب) ایک ہی شئی کی طرف رجوع ہونا، جیسے کردوں کی روح جو یکسانیت کے ساتھ حرکت کرتے ہیں۔

ابن سینا نے اپنے رسالہ ”نفس“ میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ روح کے لئے مادی لوازمہ کی ضرورت نہیں۔ روح کو تصور وضع کرنے یا سوچنے کے لئے جسم یا کسی جسمانی قوت کے وسیلہ کی حاجت نہیں۔ اگر روح کو دوسری اشیاء کا تصور قائم کرنے کے لئے مادی آلے کی ضرورت ناگزیر ہے تو اُس کو خود اپنے جسم کے تعلق کے لئے ایک دوسرے جسم کی ضرورت پڑے گی۔ اس کے سوا یہ واقعہ کہ روح براہ راست شاعرالذات ہے، یعنی اس کو اپنی ذات کا شعور خود اپنے توسط سے ہوتا ہے، اس بات کو قطعی طور پر ثابت کر دیتا ہے کہ روح بالطبع مادی لوازمہ سے بالکل آزاد و بے تعلق ہے۔ نظریہ تناسخ فرد کی حیات قبل الوجود کو مستلزم ہے۔ لیکن اگر یہ فرض بھی کیا جائے کہ روح جسم سے پہلے موجود تھی تو اس کی ہستی یا تو ایک ہوگی یا وہ متعدد ہستیوں کی حیثیت سے موجود رہی ہوگی۔ اجسام کی کثرت مادی صورتوں کی کثرت کا نتیجہ ہے۔ اس سے ارواح کی کثرت

پتہ نہیں چلتا۔ اس کے برخلاف اگر وہ ہستی واحد کی حیثیت سے موجود ہے۔ تو اعلیٰ کا علم یا لاعلیٰ ب کے علم یا لاعلیٰ کو مستلزم ہوگی، کیونکہ دونوں میں روح کا وجود ایک ہی ہے۔ لہذا روح پر ان مقولات کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ ابن سینا کہتا ہے کہ جسم و روح گو ایک دوسرے کے مقارن ہیں، لیکن ان کے جواہر ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ جسم کے انتشار کے ساتھ روح کا معدوم ہو جانا لازمی نہیں، انتشار یا انحطاط مرکبات کا خاصہ ہے نہ کہ بسیط و ناقابل تقسیم لقوری جواہر کا۔ اس کے بعد ابن سینا حیات قبل قیل الوجود کا ابطال کرتا ہے، اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ موت کے بعد بھی جسم کے بغیر شعور می زندگی کا امکان ہے۔

ہم ایران کے ابتدائی نو فلاطونیین کے کارناموں پر نظر ڈال چکے ہیں۔ جن میں سے جیسا کہ ہم کو معلوم ہو چکا ہے مرف ابن سینا ہی نے خود اپنا ایک نظام فلسفہ پیش کیا ہے اس کے شاگردوں میں سے بہمن یار، ابوالہامون اصفہانی معصومی، ابوالعباس، ابن طاہر وغیرہ نے اپنے استاد کے

فلسفہ کی ترویج و توسیع میں حصہ لیا۔ یہاں ان کا تذکرہ غیر ضروری ہے۔ ابن سینا کی شخصیت میں جادو کا سا اثر تھا، اور یہی وجہ تھی کہ اس کے ایک زمانہ بعد بھی اس کے خیالات میں کسی قسم کا اضافہ یا ترمیم ایک ناقابل عفو جرم سمجھی جاتی تھی۔ نور و ظلمت کی ثنویت کا قدیم ایرانی تصور ایران کے نوافلاطونی تصورات کی نشوونما میں کوئی اہم عنصر کی حیثیت نہیں رکھتا۔ ان تصورات کی مستقل حیثیت کچھ عرصہ تک قائم رہی۔ لیکن ایرانی تفکر کے عام سیلاب میں ان کی مستقل ہستی گم ہو گئی، یہ تصورات ایران کی فلسفیانہ ترقی سے اُسی حد تک تعلق رکھتے ہیں جس حد تک کہ وہ توحیدی میلان کی تقویت و توسیع میں معاون ہوئے تھے، یہ میلان ابتداءً دین زرتشت میں رونما ہوا تھا۔ اگرچہ مسلمانوں کے کلامی مناقشات کی وجہ سے یہ کچھ عرصہ تک دب گیا۔ لیکن بعد میں یہ دگنی قوت کے ساتھ اس طرح ابھر آیا کہ اپنے وطن کی گزشتہ عقلی فتوحات پر محیط ہو گیا۔

باب سوم

اسلام میں عقلیت کا عروج و زوال

فلسفہ عقلیت۔ مادیت

ایرانی ذہن اپنے جدید سیاسی ماحول سے تطابق پیدا کرتے ہی اپنی خلقی آزادی کا اثبات کرتا ہے، اور اپنی نظر کو خارج سے ہٹا کر باطن کی طرف پھیر دیتا ہے۔ تاکہ وہ اُس مواد پر غور و فکر کر سکے جو اس نے اپنے سفر کے دوران میں خود اپنے ہی اندر سے فراہم کیا تھا۔ یونانی تفکر کے مطالعہ سے وہ روح جو مادیت میں تقریباً گم ہو گئی تھی۔ پھر اپنے آپ کو صداقت کا حکم تصور کرنے لگتی ہے۔ باطنیت اپنا علم بلند کر کے ہر قسم کے خارجی اقتدار کو مٹانے کی کوشش کرتی ہے، کسی قوم کی ذہنی تاریخ میں اس قسم کا دور گویا عقلیت، اریستو اور اسکا دکا عہد ہوتا ہے۔ یہ ایسی صورتیں ہیں۔ جن میں ذہن انسانی باطنیت کی ترقی پذیر قوت سے متاثر ہو کر ہر قسم کے

خارجی معیار صداقت کو مسترد کر دیتا ہے۔ ہم زیر بحث عہد میں بھی یہی حالت پاتے ہیں۔

خلافتِ اُمیہ کے زمانے میں عملِ اتحاد جاری تھا، اور نئے حالاتِ زندگی سے مطابقت پیدا کی جا رہی تھی لیکن خاندانِ عباسیہ کے عروج اور یونانی فلسفہ کے مطالعہ کے بعد سے ایران کی عقلی قوت لے، جواب تک محصور تھی، پھر آزاد ہو کر فکر و عمل کے تمام شعبوں میں حیرت انگیز انقلاب پیدا کر دیا۔ اس نئی عقلی قوت کی رہنمائی میں، جو یونانی فلسفہ کے مطالعہ سے حاصل ہوئی تھی، اسلامی توحید پر تنقیدی نظریں پڑنے لگیں۔ قبل اس کی کہ عقل خشک مناظروں کے ہنگاموں سے دور ہو کر اشیاء کا ایک مستحکم نظریہ تعمیر کرنے کے لئے کسی گوشہٴ عزلت کی تلاش کرتی، علم الکلام مذہبی جوش سے متاثر ہو کر فلسفہ کی زبان بولنے لگا۔ آٹھویں صدی کے نصفِ اول میں واصل ابن عطاء، جو مشہور متکلم حسن بصری کا ایرانی شاگرد تھا، اعتزال اور عقلیت کا سنگ بنیاد رکھتا ہے، یہ ایسی دلچسپ تحریک تھی جس میں ایران کے بعض نکتہ رس اور دقیق النظر ارباب فکر بھی مشغول ہو گئے تھے لیکن بالآخر بغداد اور بصرہ کے فلسفیانہ مناظرات میں اس تحریک نے

اپنی قوت کو زائل کر دیا۔ بصرہ کا مشہور شہر ایک تجارتی مرکز ہونے کی وجہ سے مختلف قوتوں جیسے یونانی فلسفہ، ارتیا بیت، مسیحیت، بدھ مت اور مانویت کی بازی گاہ بن گیا، جس سے ایک متجسس ذہن کو کافی روحانی غذا دستیاب ہو جاتی تھی۔ اسی سے اسلامی عقلیت کے ذہنی ماحول نے تشکیل پائی۔ مسلمانوں کی تاریخ کے جس حصہ کو اسپٹا شامی دور کہتا ہے وہ فلسفیانہ نکتہ سنجیوں سے معرا ہے۔ ایرانی دور کے آغاز کے ساتھ یونانی فلسفہ کے مسلمان متعلین نے صحیح مفہوم میں اپنے مذہب پر غور و فکر کرنا شروع کیا، اور وہ منکرین جو مقررہ تھے بتدریج مابعد الطبیعات

۱۵ خلافت عباسیہ کے عہد میں اکثر لوگ مخفی طور پر مانوی خیالات رکھتے تھے، دیکھو ”فہرست“ لپنرک ۱۸۷۱ء ص ۳۳۸۔ دیکھو ”المعتزلہ“ مرتبہ ٹی، ڈبلیو، آرٹلڈ، لپنرک ۱۹۰۲ء ص ۲۷۔ اس میں مصنف نے ایک مناظرہ کا ذکر کیا ہے، جو ابو الہذیل اور ثنویت کے پیرو صالح کے مابین ہوا تھا۔ دیکھو میکڈونلڈ کی ”مسلمانوں کا علم الکلام ص ۱۳۳۔

۱۶ مقررہ مختلف قومیت کے تھے، ان میں سے اکثر یا تو پیدائشی طور پر ایرانی تھے، یا توطن کے ذریعہ ایرانی بن گئے تھے، (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

کی طرف رجوع ہو گئے۔ ہم کو یہاں اسی سے بحث کرنی ہے۔ معتزلہ کے علم الکلام کی تاریخ کا سراغ لگانا ہمارا مقصد نہیں ہے۔ ہمارے پیش نظر مقصد کے لئے اسی قدر کافی ہے کہ معتزلہ نے اسلام کے متعلق جو نقطہ نظر پیش کیا ہے اُس کے مابعد الطبعی پہلو کو اجاگر کر دیا ہے۔ لہذا تصور خدا اور نظریہ مادہ ہی عقلیت کے

ایضاح معتزلہ کے
 واصل ابن عطاء بھی جو اس فرقہ کا بانی کہا جاتا ہے۔ ایرانی تھا (براون تاریخ ادبیات ایران جلد اول ص ۲۸۱) فان کر میران کے ماخذ کا سراغ عہد امیہ کے کلامی مناظرات تک لگاتا ہے، اعتزال دراصل ایرانی تحریک تھی۔ لیکن بقول پروفیسر براؤن کے تاریخ ادبیات ایران جلد اول ص ۲۸۳) یہ بالکل صحیح ہے کہ شیعہ اور قدریہ عقائد اکثر دوش بدوش پائے جاتے تھے، ادشیوں کا جو نظریہ آجکل ایران میں مروج ہے، اکثر حشیشیوں سے معتزلی ہے اس کے برخلاف حسن الاشعری جو اعتزال کا زبردست مخالف ہے، ادشیوں کے نزدیک بہت ہی خطرناک سمجھا جاتا تھا، اس میں اس قدر اضافہ کیا جاسکتا ہے کہ اعتزال کے بعض زبردست نمائندے مذہباً شیعہ تھے، جیسے ابو الہذیل (المعتزلہ مرتبہ ٹی، ڈبلیو کارنیلڈ ص ۲۸) اس کے برعکس الاشعری کے اکثر پیروں ایرانی تھے (دیکھو ابن مساکر کے اقتباسات مرتبہ مہرین) اس لئے اشعری طریقہ فکر کو خالص سامی تحریک سے منسوب کرنا جائز نہیں معلوم ہوتا۔

وہ پہلو ہیں جن پر ہم یہاں بحث کرنا چاہتے ہیں۔
مقررہ دقیقہ جلیات کے ذریعہ سے خدا کی وحدت کے
جس تصور تک پہنچے تھے، وہ ایک ایسا اساسی نقطہ ہے جہاں ایک
راہِ العقیدہ مسلمان اور مقررہ میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ ان
کے نقطہ نظر سے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ خدا کی صفات انہی میں
موجود ہیں۔ بلکہ وہ خدا ہی کی ذات و ماہیت میں داخل ہیں۔
اسی لئے مقررہ صفات الہی کے علیحدہ وجود سے انکار کرتے ہیں،
اور یہ کہتے ہیں کہ یہ صفات مجردہ ہستی ربانی کی بالکل عین۔ ابوالہذیل
کہتا ہے کہ ”خدا ہمدان، قادر مطلق اور ذی حیات ہے اور اسکے
علم، قوت، اور حیات ہی پر اس کی ذات مشتمل ہے۔“ خدا کی وحدت
خالص کی توضیح کے لئے یوسف البصیریؒ نے حسب ذیل پانچ
اصول قائم کئے ہیں:—

(۱) سالمہ اور عارضہ کا مفروضہ

(۲) خالق کا مفروضہ

لے شہرستانی مرتبہ کیورٹین ص ۳۴

EIN NU'AZILITISCHER KALAM WIEN 1872.

لے ڈاکٹر فراتل۔

(۳) خدا کے احوال کا مفروضہ۔

(۴) اُن صفات کا اظہار جو خدا کے لئے موزوں نہیں ہیں۔

(۵) تعدد صفات کے باوجود خدا کی وحدت۔

وحدت کے اس تصور کو مزید تغیرات میں سے گزارنا پڑا یہاں تک کہ معمر اور ابو ہاشم کے ہامقوں میں آکر اس کی صورت امکان مجرد کی سی ہو گئی، جس کے متعلق کوئی بات متعین طور پر نہیں کہی جاسکتی۔ وہ کہتا ہے کہ خدا کے علم کے متعلق کوئی بات نہیں کہی جاسکتی۔ کیونکہ اس کو جس چیز کا علم ہوگا وہ خود اس کی ذات میں ہوگی۔ اول الذکر سے موضوع و معروض کی عینیت لازم آتی ہے، جو مہمل ہے۔ اور دوسرا خیال خدا کی ذات میں ثنویت کو مستلزم ہر جو ناممکن ہے، تاہم نظام کے شاگرد احمد اور فضلؒ نے اس ثنویت کو تسلیم کر لیا، اور اس بات کے قائل ہو گئے کہ ابتدائی خالق دو ہیں، خدا جو ہستی ازلی ہے اور کلام الہی یعنی روح اللہ جو ہستی ممکن ہے۔ معمر نے دوسرا پہلو جو پیش

۱۔ شہرستانی ص ۲۸۔ دیکھو اسٹینزکی DIE MU'TAZILITEN. ص ۵۹

۲۔ ابن خزم (مطبوعہ قاہرہ) جلد چہارم ص ۱۹۴۔ دیکھو شہرستانی ص ۲۲۔

کیا تھا۔ اس میں سو صداقت کے عنصر کو الگ کر کے پوری طرح واضح کرنا ایران کے آنے والے صوفیانہ مفکرین کے لئے چھوڑ دیا گیا، اس پر ہم آگے چل کر بحث کریں گے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض عقلیئین غیر شعوری طور پر وحدت الوجود کی سرحد تک پہنچ گئے تھے، اور ایک لحاظ سے انہوں نے خدا کی جو تعریف کی ہے، اور قانون مطلق کی خارجیت کو باطنیت میں منتقل کرنے کی جو مشترکہ کوشش کی ہے، اس سے وحدت الوجود کے لئے راستہ صاف ہو رہا تھا۔

لیکن عقلیت کے علمبرداروں نے خالص مابعد الطبعی تخیلات میں ماوہ کی توجیہ سے اہم اضافہ کیا ہے۔ اسی کو اُن کے مخالفین اشاعرہ نے کچھ رد و بدل کر کے ماہیت خدا سے متعلق اپنی خیالات کے مطابق بنایا۔ نظام میں خاص دلچسپی کی چیز یہ ہے کہ اُس نے اس خیال کو مسترد کر دیا کہ فطرت کی ترتیب و تنظیم میں بے ضابطگی ہے۔ فطرت کی اس دلچسپی کی رہنمائی میں جا حظ نے ارادہ کی تعریف خالص سلبی نقطہ نظر سے کی۔ اگرچہ عقلیئین شخصی ارادہ کے تصور کو

ترک کرنا نہیں چاہتے تھے تاہم وہ انفرادی مظاہر فطرت کے استقلالِ آزادی کی حمایت کے لئے کسی مستحکم دلیل کے متلاشی تھے۔ اور یہ دلیل ان کو خود مادہ میں مل گئی۔ نظام نے یہ تعلیم دی کہ مادہ لامحدود طور پر قابل تقسیم ہے۔ اُس نے جو ہر و عرض کے باہمی امتیاز کو بھی مٹا دیا۔ و خود ایک ایسی صفت سمجھی جاتی تھی جسے خدا نے مادہ کے اُن ذرات کو عطا کیا ہے جو پیشتر ہی سے موجود تھے۔ بغیر اس صفت کے یہ ذرات ناقابل ادراک ہوتے ابنِ حزمؒ کہ محمد بن عثمان جو معتزلہ کے شیوخ میں سے تھا، اس بات کا قائل تھا کہ معدوم (یعنی ایسا سالمہ جو وجود سے پہلے کی حالت میں ہو) بھی ایک جسم ہے، جو حالت عدم میں ہے۔ لیکن صرف فرق یہ ہے کہ وہ قبل الوجود حالت میں نہ تو متحرک رہتا ہے نہ غیر متحرک، اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ وہ خلق کیا گیا ہو لہذا جو ہر مجموعہ ہے رنگ، بو، اور ذائقہ جیسی صفات کا۔ اور یہ صفات بھی مادی صلاحیتوں کے سوا اور کچھ نہیں۔ روح بھی مادہ

۱۵ شہرستانی۔ مرتبہ کیورٹین ص ۳۸۔

۱۶ ابن حزم (مطبوعہ قاہرہ) جلد پنجم ص ۲۲۔

کی ایک لطیف قسم ہے۔ اعمال علم محض ذہنی حرکات ہیں۔ تخلیق محض ان صلاحیتوں^۱ کو معرض ظہور میں لانا ہے، جو پیشتر ہی سے موجود ہیں۔ کسی شئی کی انفرادیت جس کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ وہ چیز جس کے متعلق کسی بات کو محمول کیا جاسکے، خود اس شئی کے تصور کا لازمی عنصر نہیں ہے۔ مجموعہ اشیاء جس کو ہم کائنات سے تعبیر کرتے ہیں، خارجی حیثیت رکھتا ہے، یا یہ کہ ایک قابل ادراک حقیقت ہے، جو خود ادراک سے علیحدہ موجود ہے۔ ان مابعد الطبعی دقیقہ سنجیوں کا تعلق علم الکلام سے تھا۔ عقلیوں کے نزدیک خدا ایک وحدت مطلق ہے۔ جس میں کسی طرح کی کثرت کو دخل نہیں، اور وہ قابل ادراک تعدد یعنی کائنات کے بغیر بھی موجود رہ سکتا ہے۔

خدا کی فعلیت اس بات پر مشتمل ہے کہ وہ سالمہ کو قابل ادراک بنا دے۔ سالمہ کے خواص خود اس کی ذات سے ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ جو پتھر اوپر کی طرف پھینکا جاتا ہے وہ اپنے باطنی خواص کی

۱۔ اسٹیزر۔ DIE MU'TAZILITEN۔ ص ۸۰۔

۲۔ شہرستانی ص ۳۸۔

وجہ سے بچے گر جاتا ہے۔ العطار بصری کہتا ہے کہ خدا نے رنگ و بو، طول و عرض، اور ذائقہ کو خلق نہیں کیا۔ بلکہ یہ خود اجسام ہی کی فعلیتیں ہیں خدا کو ان اشیاء کی تعداد کا بھی علم نہیں ہے جو کائنات میں ہیں۔ بشیر بن الموثر نے تو لہذا تعالٰیٰ اجسام کے نظریہ سے اجسام کے خواص کی توجیہ کی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ عقلی فلسفیانہ حیثیت سے مادیات تھے، اور علم الکلام کے نقطہ نظر سے الٰہیات۔

ان کے نزدیک جو ہر اور سالمہ ایک دوسرے کے مائل تھے۔ وہ جوہر کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ یہ ایک سالمہ ہے جو مکان کو شامل ہوتا ہے اور اس میں شاغل مکان ہونے کی صفت کے علاوہ جہت، قوت اور وجود کی صفات بھی ہیں، بس یہی اس کی ماہیت ہے۔ اس کی صورت مربع ہے، کیونکہ اگر اس کو دور سمجھا جائے تو مختلف سالمات کی ترکیب ناممکن

۱۔ ابن حزم۔ مطبوعہ قاہرہ جلد چہارم ص ۱۹۴ تا ۱۹۵۔

۲۔ ابن حزم۔ جلد چہارم ص ۱۹۴۔

۳۔ شہرستانی ص ۴۴۔

ہو جائے۔ تاہم سالمہ کی ماہیت کے متعلق سالمیت کے حامیوں میں بے حد اختلاف آرا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ سب سالمات ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، لیکن ابوالقاسم بلخی ان کو ماثل و مخالف بھی سمجھتا ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ دو اشیاء ایک دوسرے کے ماثل ہیں تو اس سے لازمی طور پر ہمارا یہ مفہوم نہیں ہوتا کہ ان کی تمام صفات میں بھی مماثلت ہے، ابوالقاسم سالمہ کے فنا ہونے کے متعلق نظام سے مختلف رائے ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس کا آغاز ایک زمانے میں ہوا ہے لیکن وہ کلیۃً فنا نہیں ہو جاتا۔ بقا سے کسی شئی کو وجود کی صفت کے سوا کوئی نئی صفت حاصل نہیں ہوتی، اور تسلسل وجود کوئی نئی صفت نہیں ہے۔ فعلیت الہی نے سالمہ کو نیز اس کے تسلسل وجود کو خلق کیا ہے۔ تاہم ابوالقاسم تسلیم کرتا ہے کہ بعض سالمات مستمر وجود کے لئے خلق نہیں کئے گئے ہوں گے۔ وہ سالمات کے درمیان کسی مکان کے وجود سے بھی انکار کرتا ہے۔ اور اسی مسلک کے دیگر نمائندوں کے خلاف یہ تسلیم کرتا ہے کہ سالمہ عدم کی حالت میں جوہر کی حیثیت سے نہیں رہ سکتا۔ اس کے خلاف کہنا تناقض حدود ہے۔ یہ کہنا کہ جوہر حالت عدم میں بھی

جو ہر کی حیثیت سے رہ سکتا ہے۔ گویا اس بات کے برابری ہو گا کہ وجود عدم کی حالت میں بھی وجود کی حیثیت سے قائم رہ سکتا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ ابوالقاسم اشاعرہ کے نقطہ نظر تک پہنچ جاتا ہے، جنہوں نے عقلیوں کے نظریہ مادہ پر ایک مہلک ضرب لگائی تھی۔

ہمعصری تحریکات فکر

اعتراف کے نشوونما کے ساتھ ساتھ، جیسا کہ قدرتی طور پر عقلی جدوجہد کے زمانے میں ہوا کرتا ہے، ہم کو دوسرے میلاناتِ فکر بھی نظر آتے ہیں جو اسلام کے فلسفیانہ اور مذہبی حلقوں میں رونما ہوئے تھے۔ ہم ان پر ایک اجسالی نظر ڈالیں گے۔

۱۔ ارتیابیت۔ ارتیابیت کا میلان عقلیت کے خالص جدیاتی طریقے کا قدرتی نتیجہ تھا۔ ابن اشرس اور الجاحظ جیسے لوگ بہ ظاہر عقلیوں کے گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔ لیکن وہ دراصل ارتیابین یا مشکلیں تھے۔ الجاحظ نے جو

فطرتِ علیہ کی طرف مائل تھا، کسی پیشہ ور شکلم کا نقطہ نظر اختیار نہیں کیا۔ بلکہ اس کا نقطہ نظر بھی اُس زمانے کے عام روشن خیال لوگوں کا سا تھا۔ اُس نے اپنے پیشروؤں کی مابعد الطبعی باریک بینیوں کے خلاف ردِ عمل کیا۔ اور اس میں علم الکلام کے دائرے کو ایسے جہلاتک وسیع کرنے کی خواہش پائی جاتی ہے۔ جو معتقداتِ مذہب پر غور و فکر کرنے کے ناقابل ہیں۔

۲۔ تصوف۔ اس کا تعلق اعلیٰ مبدأ علم سے تھا۔ اس کو سب سے پہلے ذوالنون نے منضبط کیا۔ اس میں اشاعرہ کی خشک عقلیت کے مقابلہ میں زیادہ گہرائی اور مدرسیت کی مخالفت پیدا ہوتی گئی۔ آئندہ باب میں ہم اس دلچسپ تحریک پر بحث کریں گے۔

۳۔ سند کا احیا۔ یعنی اسماعیلیت جو خاص کر ایرانی تحریکِ متقی اور جس نے آزاد خیانی کو مٹانے کے بجائے اُس سے مصالحت کرنے کی کوشش کی۔ اگرچہ یہ تحریک اس زمانے کے کلامی مناقشات سے کوئی علاقہ نہیں رکھتی تھی۔ لیکن اس کو آزاد

خیالی سے اسامی تعلق تھا۔ اُن اسالیب کی مشابہت سے جن کو اسماعیلی مبلغین اور اس مجلس کے ارکان نے اختیار کیا تھا جو اخوان الصفا کے نام سے مشہور تھی یہ پتہ چلتا ہے کہ اُن دونوں اداروں میں کوئی مخفی تعلق تھا۔ اس تحریک کے بانیوں کا خواہ کچھ ہی مقصد ہوتا ہم عقلی مظاہر کی حیثیت سے اس کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ فلسفیانہ و مذہبی آراء و افکار کی کثرت سے، جو تفکری جدوجہد کا لازمی نتیجہ ہے، ایسی قوتیں وجود میں آسکتی ہیں جو خود اس خطرناک کثرت کے خلاف عمل کرتی ہیں۔ تاریخ فلسفہ یورپ کی اٹھارویں صدی میں فٹے بھی ماہیت مادہ کی تحقیق کا آغاز ایک اریٹا بی نقطہ نظر سے کرتا ہے، اور اس کا فلسفہ وحدت الوجود پر مبنی ہوتا ہے شلاکر ماضی بجائے عقل کے ایمان کو متاثر کرتا ہے جا کو بی عقل سے بالاتر مبداء علم کی طرف اشارہ کرتا ہے، لیکن کامتے تمام مابعد الطبی تحقیقات کو ترک کر کے علم کو جتنی ادراک تک محدود کر دیتا ہے۔ اس کے برخلاف دی میسٹر اور شلیگل ایسے پاپا کی سند و اقتدار پر انحصار کرتے ہیں جو قطعاً معصوم سمجھا جاتا ہے۔ عقیدہ امامت کے علمبردار بھی دی میسٹر کے ہم خیال ہیں۔ لیکن یہ حیرت کی بات ہے کہ

اسماعیلیوں نے ایک طرف تو اس عقیدہ کو اپنے مذہب کا سنگ بنیاد قرار دیا اور دوسری طرف آزادی فکر کو جائز رکھا۔

پس اسماعیلی تحریک اُس مسلسل و مستمر جنگ کا ایک پہلو ہے جس کو ایسے ایرانیوں نے، جن کو ذہنی آزادی حاصل تھی، اسلام کے مذہبی و سیاسی نصب العین کے خلاف برپا رکھا تھا فرقہ اسماعیلیہ ابتداءً شیعہ مذہب ہی کی ایک شاخ تھا، لیکن عبداللہ ابن میمون کے زمانے میں جو غالباً مصر کے فاطمی خلفاء کا مورث اعلیٰ تھا، اس نے عالمگیر نوعیت حاصل کر لی۔ عبداللہ ابن میمون نے اُس زمانے میں وفات پائی جبکہ آزاد خیالی کے زبردست دشمن الاشعرمی کی ولادت ہوئی

سلہ ابن حزم اپنی کتاب الملل والنحل میں ایران کے لمحدانہ فرقہ بندیوں کو عربوں کے خلاف ایک مسلسل پیکار سمجھتا ہے۔ اس پر امن طریقہ سے ایرانیوں نے عربوں کی قوت کے استحصال کی کوشش کی، دیکھو فان کریم کی

"GESCHICHTE DER HERRSCHENDEN IRANEN DES ISLAM."

ص ۱۰۱-۱۱۔ جن میں قریبہ کے اس عرب مؤرخ کے خیالات کو تفصیل کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔

اس نے عجیب و غریب تدبیر سوچی اور مختلف رنگ کے خیالات کی آمیزش سے ایک مغلق نظام فلسفہ تعمیر کیا جو اپنی پراسرار نوعیت اور مبہم فیثا غور سی فلسفہ کی وجہ سے ایرانی ذہن کے لئے بے حد مرغوب تھا۔ اس نے مجلس اخوان الصفا کے اراکین کی طرح عقیدہ امامت کے مقدس بھیس میں اُس زمانے کے مروجہ تصورات کو مرتب و منضبط کرنے کی کوشش کی۔ یونانی فلسفہ، مسیحیت، عقلیت تصوف، مانویت، ایرانی، الحاد، اور سب سے بڑھ کر حلول کے تصور نے اسماعیلی نظام کی تشکیل میں حصہ لیا۔ یہ خیال کیا جاتا تھا کہ اس مذہب کے مختلف پہلوؤں کو ”امام“ جو ہمیشہ حلول کرنے والی ایک عالم گیر عقل ہے، اپنے زمانے کے عقلی نشوونما کے لحاظ سے ایک بتدی پر ترجیح ظاہر کرتا ہے۔ آزاد خیالی نے اس اندیشے سے کہ کہیں وہ معدوم نہ ہو جائے اسماعیلی تحریک میں ایک مستحکم بنیاد پر کھڑے ہونے کی کوشش کی، اور بد قسمتی سے یہ بنیاد اس کو ایسے تصور میں حاصل ہوئی جو خود اس کی ذات کے منافی تھی۔ سند جو کبھی کبھی اپنا اثبات کرتی ہے اس لاوارث لڑکے کو اپنا بتی کر لیتی ہے اور ماضی، حال و مستقبل کا علم فراہم کرنا چاہتی ہے۔ بد قسمتی سے اس تحریک کو اس زمانے کی سیاسیات سے

جو تعلق تھا اُس کی وجہ سے اکثر علما کو غلط فہمی ہوئی ہے۔ ان کو (مثلاً میکڈونلڈ) اس میں صرف یہی نظر آتا ہے کہ ایران سے عربوں کی سیاسی قوت کو مٹانے کی یہ ایک زبردست سازش تھی۔ انھوں نے اسماعیلیہ مذہب پر، جس کے پیروؤں میں بعض اچھے دماغ اور مخلص دل کے لوگ بھی تھے، یہ الزام لگایا کہ یہ سنگ دل قاتلوں کی ایک جماعت تھی، جو ہمیشہ اپنے شکار کی تاک میں رہتی تھی۔ ان لوگوں کی سیرت کا اندازہ کرتے وقت ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے کہ انھوں نے نہایت ہی وحشیانہ ظلم و تعدی سے مجبور ہو کر اس خون ریز تعصب کا انتقام لیا۔ مذہبی اغراض کے لئے قتل و خون نا قابل اعتراض سمجھا جاتا تھا حتیٰ کہ کل سامی نسل میں یہ جائز قرار دیا گیا تھا۔ سولہویں صدی کے نصف آخر تک پاپائے روماسینٹ بارہتھولومیو کے وحشتناک قتل کو بھی روا رکھتا تھا۔ یہ ایک بالکل جدید تصور ہے کہ ایسا قتل و خون خواہ وہ مذہبی جوش کے تحت ہی کیوں نہ سرزد ہوا ہو پھر بھی ایک جرم ہے۔ اور انصاف کا اقتضا یہ ہے کہ قدیم اقوام کو ہم اپنے معیارِ خطا و صواب سے نہ جانچیں۔ ایک زبردست مذہبی تحریک جس نے ایک عظیم الشان سلطنت کی عمارت کی بنیادوں کو ہلا دیا ہو، اور جو ظلم و تعدی

کذب و بہتان، ملامت و سرزنش کے سخت امتحان سے کامیابی کے ساتھ گزر چکی ہو، اور علم و حکمت کی صدیوں علمبردار رہی ہو وہ ایک سیاسی سازش کی کمزور بنیاد پر، جس کی نوعیت بالکل مقامی اور عارضی تھی کلیۃً انحصار نہیں کر سکتی۔ اسماعیلیت، باوجودیکہ اس کی ابتدائی قوت مٹ چکی ہے پھر بھی وہ ہندوستان، ایران وسط ایشیا، شام، اور افریقہ کے کثیر التعداد افراد کے اخلاقی نصب العین پر حکمران ہے۔ ایرانی تفکر کے آخری منظر یعنی بابی مذہب کی نوعیت بھی دراصل اسماعیلی ہے۔

اب ہم اس فرقہ کے فلسفہ کی طرف رجوع ہوتے ہیں۔ اس نے مابعد کے عقلیین الوہیت کا تصور مستعار لیا اور یہ تعلیم دی کہ خدایا انتہائی ہستی اعراض سے معرا ہے۔ اس کی فطرت میں کسی محمول کو دخل نہیں۔ جب ہم اس پر قوت کی صفت کو محمول کرتے ہیں تو ہمارا مفہوم صرف یہ ہوتا ہے کہ (خدا) قوت عطا کرنے والی ہستی ہے۔ جب ہم اس کو ازلیت سے متصف کرتے ہیں تو ہم اُس چیز کی ازلیت کو ظاہر کرتے ہیں۔ جس کو قرآن نے ”امر“ (کلام الہی) سے تعبیر کیا ہے جو ”خلق“ سے بالکل متاثر ہے۔ اس کی فطرت میں تمام مناقضات معدوم ہو جاتے ہیں اور اسی سے

تمام متخالف صادر ہوتے ہیں۔ پس انھوں نے خیال کیا کہ وہ مسئلہ جس نے زرتشت اور اس کے پیروں کو پریشان کر رکھا تھا ان سے حل ہو گیا۔

اس سوال کا جواب دینے کے لئے کثرت کیا ہے؟ اسماعیلیہ اس مابعد الطبعی اصول موضوعہ کی طرف رجوع ہوتے ہیں کہ ”ایک سے صرف ایک ہی پیدا ہو سکتا ہے۔“ لیکن یہ ”ایک“ اُس چیز سے مختلف نہیں ہے جس سے یہ پیدا ہوا ہے۔ یہ دراصل ہستی اولیٰ ہی ہے جو تبدیل ہو گئی ہے۔ لہذا وحدتِ اولیٰ نے اپنے آپکو عقلِ اول (عالمِ گیرِ عقل) میں تبدیل کر دیا، اور اپنی اس تبدیلی سے عالمِ گیرِ روح کو پیدا کیا۔ اور اس روح نے اپنے اصلی مبداء سے کاملِ مماثلت پیدا کرنے کے لئے حرکت کی ضرورت محسوس کی اور اسی وجہ سے ایک ایسا جسم درکار ہوا جس میں حرکت کی قوت ہو۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے روح نے افلاک کو پیدا کیا، جو اس کی ہدایت کے مطابق حرکتِ دوری میں ہے۔ اس ذخائر کو بھی پیدا کیا، جن کے باہمی امتزاج سے عالمِ مرنی نے تشکیلی پائی یہ گویا کثرت و تعدد کا ایک منظر ہے جس میں سے گزر کر روح اپنے اصلی مأخذ کی طرف واپس جاتی ہے۔ انفرادی روح کل کائنات کا

خلاصہ ہے، جو محض اس کی تربیت کے لئے وجود میں آئی ہے۔
 عالم گیر روح وقتاً فوقتاً امام کی شخصیت میں حلول کر جاتی ہے،
 اور امام روح کو اس کے تجربہ و فہم کی مناسبت سے روشن
 کر دیتا ہے، اور کثرت و تعدد کے منظر سے بتدریج اس کی
 رہنمائی وحدت ازلی کے عالم کی طرف کرتا ہے۔ جب عالم گیر
 روح اپنی منزل مقصود کو پہنچ جاتی ہے یا اپنی ہستی کی طرف
 واپس آ جاتی ہے تو عمل انہدام شروع ہو جاتا ہے۔ وہ ذرات
 جن سے عالم تشکیل پاتا ہے ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جاتے
 ہیں۔ نیکی کے ذرات حق (خدا) کی طرف، جو وحدت کو متشکل
 کرتا ہے، اور بدی کے ذرات باطل (شیطان) کی طرف جو تعدد کو
 متشکل کرتا ہے، چلے جاتے ہیں۔ یہ اسماعیلی فلسفہ کا ایک اجمال
 ہے۔ بقول شہرستانی کے یہ فلسفیانہ اور مافوی تصورات کا
 ایک مرکب ہے۔ ارتیابیت کی خوابیدہ روح کو بیدار کر کے انھوں
 نے مبتدیوں کو اس فلسفہ کے جرّے نوش کرائے اور بالآخر
 ان کو روحانی آزادی کے اُس زینہ تک پہنچا دیا جہاں مذہبی
 رسوم مٹ جاتے ہیں، اور حکمانہ مذہب کا رآمد دروغ بافیوں کا
 ایک منضبط و مرتب مجموعہ نظر آتا ہے۔

اسماعیلیوں کا نظریہ اس امر کی سب سے پہلی کوشش تھی کہ مروجہ فلسفہ کو ایرانیوں کے اصلی تصور کائنات سے ملا کر اسلام کو اس کی روشنی میں پیش کیا جائے۔ اور قرآن کی تمثیلی تفسیر کی جائے یہ وہ طریقہ تھا جس کو تصوف نے بعد میں اختیار کیا۔ ان کے نزدیک زرتشتیوں کا اہرمن (شیطان) اشیاء خبیثہ کا خالق نہیں۔ بلکہ یہ ایسی قوت ہے جو وحدت ازلی میں خلل انداز ہوتی ہے، اور اُس کو کثرت و تعدد میں منقسم کر دیتی ہے۔ اس خیال میں کہ انتہائی ہستی کی ماہیت میں کسی تفریقی قوت کو فرض کرنا چاہئے تاکہ تجربی کثرت و تعدد کی توجیہ ہو سکے، مزید تغیرات ہوئے یہاں تک کہ چودھویں صدی میں حرونی فرقہ (جو اسماعیلیہ ہی کی ایک شاخ تھی) نمودار ہوا جس کے بعد اس خیال کی سرحد ایک طرف تو ہم عصری تصوف سے مل گئی اور دوسری طرف مسیحی تثلیث سے۔ حروفیوں کا یہ اعتقاد کہ ”کن“ ازلی کلام الہی ہے۔ یہ بذات خود تو غیر مخلوق ہے۔ لیکن مزید تخلیق کا باعث ہوا ہے گویا یہ کلام خارجیت حاصل کر لیتا ہے۔ اس کلام کے بغیر الوہیت کی حقیقت کو سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ الوہیت حواس اور ادراک کی دسترس سے ماوراء۔ یہ کلام ”رحم مریم“ میں

اگر جہاں فی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ تاکہ باپ کو آشکار کر دے
 کل کائنات کلام الہی کا منظر ہے۔ جس میں خدا پوشیدہ ہے۔ کائنات
 کی ہر ایک آواز خدا ہی کے اندر ہے۔ ہر ایک ذرہ ازلیت کا
 گیت گارہا ہے۔ سب کچھ حیات ہے۔ جو لوگ اشیاء کی انتہائی
 حقیقت کو منکشف کرنا چاہتے ہیں ان کو ”اسم“ سے ”مسمیٰ“ کی تلاش
 کرنی چاہئے۔ جس سے اس کی ذات ظاہر بھی ہے اور مخفی بھی۔

۳

عقلیت کے خلاف رد عمل اشاعرہ

خاندان عباسیہ کے ابتدائی خلفاء کی سرپرستی میں عقلیت
 اسلامی دنیا کے عقلی مراکز میں پھولتی پھلتی رہی۔ لیکن نویں صدی کے

(حاشیہ صفحہ گزشتہ)

۱۔ جاودان کبیر۔ ورق ۱۳۹-۱۴۰

۲۔ ایضاً۔

۳۔ ایضاً ۳۶۶ ب

۴۔ جاودان کبیر ۱۵۵ (ب)

نصف اول میں اس کو ایک زبردست رد عمل سے دوچار ہونا پڑا۔ جس کا پر جوش علم بردار الاشعری تھا (تاریخ ولادت ۸۴۳ھ) اس نے علماء عقلیت (معتزلہ) سے تعلیم پا کر خود انہی کے طریقوں سے ان کی اُس عظیم انسان عمارت کو منہدم کرنے کی کوشش کی۔ جو بڑی محنت سے تعمیر کی گئی تھی۔ یہ بصرہ کے مکتب اعتزال کو نمائندہ الجبائی کا شاگرد تھا۔ جس کے ساتھ اس کے کئی مناظرے کئے اور بالآخر ان مناظروں کی وجہ سے ان کے دوستانہ تعلقات منقطع ہو گئے اور شاگرد نے معتزلہ کے مسلک کو خیر باد کہہ دیا اسپٹا کہتا ہے کہ ”یہ واقعہ کہ الاشعری بالکل اپنے زمانے کی پیداوار تھے اور زمانے کی رو کا میابی کے ساتھ ان کو بہالے گئی ایک ایسا واقعہ ہے جو ایک اور حیثیت سے ان کی شخصیت کو ہماری لئے اہم بنا دیتا ہے۔ ان میں اس دور کے تمام میلانات بین طو پر

لہ اقتباسات از ابن عساکر (مہرین)

۸۴۱ اسپٹا ZUR GEGENRICHTER ABUL HAMAL AL ASH'ARI.

ص ۲۶۱-۲۶۲-۲۶۳ ابن خلکان (گوشتین ۱۸۳۹) الجبائی، جہاں ان کے مناظرے کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔

منایاں تھے، جو سیاسی اور مذہبی نقطہ نظر سے بہت ہی دلچسپ ہیں۔ اس شخص کی زندگی میں جو بچپن میں راسخ العقیدہ اور جوانی میں معتزلہ تھا۔ ایک کی طفلانہ بے چارگی اور دوسرے کی حامی و نقض ساتھ ساتھ موجود تھے، ہمارے لئے عقیدہ راسخ اور اعتزال کی قوت کا توازن کرنا ذرا دشوار ہے فلسفہ اعتزال (الجاحظ) کلیۃً آزادی کی طرف مائل تھا اور بعض صورتوں میں تو فکر کے سلبی پہلو کی طرف رہنمائی کرتا تھا۔ اس تحریک کا جس کی بنیاد الاشعرمی نے رکھی تھی یہ مقصد تھا کہ اسلام کو اُن تمام غیر اسلامی عناصر سے پاک کر دے جو خاموشی کے ساتھ اس میں داخل ہو گئے تھے، اور وہ یہ چاہتی تھی کہ مذہبی شعور اور اسلام کے مذہبی فلسفہ میں توافق پیدا کیا جائے۔ عقلیت ایک کوشش تھی حقیقت کو عقل کے معیار پر جانچنے کی۔ یہ تحریک مذہب اور فلسفہ کی مماثلت کو مستلزم تھی اور اس نے اعتقاد کو تصورات کی صورت یا فکر خالص کی اصطلاحات میں پیش کرنے کی کوشش کی۔ اس نے فطرتِ انسانی کو نظر انداز کر دیا، اور مذہب اسلام کی اصابت میں انتشار پیدا کر دیا۔

اسی لئے اس پر رد عمل ہوا۔

اشاعرہ کی سرکردگی میں راسخ العقیدہ لوگوں نے جو رد عمل کیا اس کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہ تھا کہ جدید یا قیطریت کو الہام ربانی کی سند کی حمایت کے لئے استعمال کیا جائے۔ عقلیوں کے مقابلہ میں یہ لوگ صفات باری کے قائل تھے، اور آزادی ارادہ کے مسئلہ میں انہوں نے قدیم مکتب کی انتہائی جبریت اور عقلیوں کی انتہائی قدریت کے مابین ایک درمیانی راستہ اختیار کیا۔ ان کی یہ تعلیم ہے کہ قوت امتیازی اور دیگر افعال انسانی کا خالق خدا ہے۔ اور انسان میں یہ قوت ودیعت ہے کہ وہ افعال کے مختلف طریقے سیکھ سکے لیکن فخر الدین رازی نے ”اکتساب“ کے تصور کو رد کر دیا، اور اپنی تفسیر قرآن میں علی الاعلان جبر کا نظریہ پیش کیا۔ جس وقت رازی نے فلسفہ پر زبردست حملہ کیا تھا، طوسی، اور قطب الدین نے اس کی سخت مخالفت کی تھی۔

ما تردید یہ ایک دوسرا فرسہ جو عقلی علم الکلام کے

خلاف پیدا ہو گیا تھا، اس کا بانی مارتن د کا با شندہ جو سمرقند کے
 نواح میں واقع ہے ابو منصور مارتیدی تھا۔ اس فسر قہ نے
 قدیم عقلیئن کا نقطہ نظر اختیار کر کے اشاعرہ کے خلاف یہ تعلیم دی
 کہ انسان کو اپنے افعال پر پورا اختیار حاصل ہے، اور یہ کہ اس
 کی قوت اس کے افعال کی نوعیت پر اثر ڈالتی ہے الاشعری
 کی دلچسپی خالص کلامی تھی۔ لیکن یہ ناممکن تھا کہ حقیقت کی انتہائی
 ماہیت کو نظر انداز کر کے عقل و الہام میں توافق پیدا کیا جاسکے
 اسی لئے باقلانی نے اپنی علم الکلامی تحقیقات میں چند مابعد الطبعی
 قضایا کو استعمال کیا (جیسے جو ہر ایک وحدت الفردی سے۔ صفت
 دوسری صفت پر قائم نہیں رہ سکتی۔ خلا محال ہے) اور اس طریقے
 سے اپنے مکتب کو مابعد الطبعی بنیاد پر قائم کر دیا۔ ہمارا اصلی مقصد
 اسی پر روشنی ڈالتا ہے۔ لہذا ہم اس سے بحث نہیں کریں گے
 کہ اس نے عقائد راسخ کی کس طرح حمایت کی (جیسے قرآن غیر مخلوق
 ہے۔ خدا کی رویت ممکن ہے) بلکہ ہم ان کے کلامی مناقشات میں
 سے مابعد الطبعی تفکر کے عنصر کو علیحدہ کر لیں گے۔ اپنے زمانہ کے
 فلاسفہ سے خود اُنہی کے ہتھیار اور اسلحہ سے مقابلہ کرنے کیلئے
 ان کے لئے فلسفہ کا سیکھنا ناگزیر تھا۔ لہذا ان کو بالارادہ ایک

مخصوص نظریہ علم کو نمودینا پڑا۔

اشاعرہ کے نزدیک خدا انتہائی واجب الوجود ہستی ہے اور اپنی صفات کو اپنی ہی ہستی میں رکھتا ہے۔ اور اس کا وجود اور ماہیت ایک دوسرے کے مماثل ہیں۔ اس استدلال کے علاوہ کہ حرکت ”ممکن“ ہے۔ انھوں نے ہستی ادنیٰ کے وجود کو ثابت کرنے کے لئے حسب ذیل دلائل استعمال کئے۔

(۱) ان کا یہ استدلال ہے کہ تمام اجسام جس حد تک کہ ان کے وجود کے مظاہر کا تعلق ہے ایک ہی ہیں۔ لیکن باوجود اس وحدت کے ان کی صفات ایک دوسرے سے مختلف بلکہ متخالف ہیں۔ لہذا ہم ایک انتہائی علت کے وجود کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں تاکہ اجسام کے تجربی تخالف و تضاد کی توجیہ ہو سکے۔

(۲) ہر ہستی ممکن کے لئے ایک علت کی ضرورت ہوتا کہ اس کے وجود کی توجیہ ہو سکے۔ کائنات ممکن ہے۔ اسی لئے اس کی ایک علت ہونی چاہئے، اور یہ علت خدا ہے۔ انھوں نے

مندرجہ ذیل طریقہ سے یہ ثابت کیا کہ کائنات ممکن ہے۔ کائنات میں جو کچھ موجود ہے وہ یا تو جوہر ہے یا عرض۔ عرض یا صفت کا ممکن ہونا تو ایک بدیہی امر ہے، اور جوہر کا ممکن ہونا اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ کوئی جوہر اعراض سے علیحدہ موجود نہیں رہ سکتا۔ عرض کا ممکن ہونا جوہر کے ممکن ہونے کو مستلزم ہے، ورنہ جوہر کی ازلیت عرض کی ازلیت کو مستلزم ہوگی۔ اس استدلال کی قیمت کا پوری طرح اندازہ کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اشاعرہ کے نظریہ علم کو پہلے سمجھ لیا جائے۔ اس سوال کا جواب دینے کے لئے کہ شے کیا ہے انھوں نے ارسطو کے مقولات فکر پر تنقیدی نظر ڈالی اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ اجسام کی ذات میں کوئی خواص نہیں ہیں۔ اجسام کی صفات ثانویہ اور صفات اولیہ میں انھوں نے کوئی امتیاز نہیں کیا، بلکہ ان سب کو ذہنی علائق میں تحویل کر دیا۔ صفت بھی ان کے نزدیک محض ایک عارضہ ہے، جس کے بغیر جوہر موجود نہیں رہ سکتا۔ ان کے جوہر یا سالمہ کے لفظ

لہ میکڈونلڈ نے اشاعرہ کی مابعد الطبیعیات کا دلچسپ بیان پیش کیا ہے
 ”مسلمانوں کا علم الکلام“ ص ۲۰۱۔ دیکھو مولانا شبلی کی ”علم الکلام“ ص ۶۰ تا ۷۲۔

میں خارجیت کا مبہم سا مفہوم پایا جاتا ہے۔ تخلیق ربّانی کے تصور کی حمایت کرنے کی مقدس خواہش سے متاثر ہو کر اسفوں نے جو تنقید کی ہے وہ کائنات کو بارگاہ کی طرح منفط ذہنیت میں تحویل کر دیتی ہے۔ اس کی توجیہ وہ ارادہ الہی سے کرتے ہیں علم انسانی کی تحقیق میں کانسٹیشن بذاتِ خود کے تصور تک پہنچ کر رک جاتا ہے لیکن اشاعرہ نے آگے بڑھنے کی کوشش کی اور اپنے زمانے کی لا اور حقیقت کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ اس نام نہاد پوشیدہ جوہر کا وجود محض اس حد تک ہے جس حد تک کہ ذہن سے اس کو کوئی نسبت ہوتی ہے۔ لہذا ان کی سالمیت لوٹنے سے قریب ہو جاتی ہے، جس نے خارجی حقیقت کو برقرار رکھنے کی خواہش کے

لوٹنے کے سالیہ ہے۔ لیکن وہ خود سالمات کو مادی نہیں سمجھتا۔ کیونکہ امتداد کی توجیہ دوسری حتی صفات کی طرح سالمات کے متلازم عمل و اثر سے کی جاتی ہے۔ لہذا وہ خود اس صفت کے حامل نہیں ہو سکتے۔ حیات اور دیگر تجربی صفات کی طرح امتداد کا حتی واقعہ بھی نقاط قوت کے اشتراک عمل کا نتیجہ ہے۔ جن کو لامحدود ہستی اولیٰ کے باطنی عمل کا نقطہ آغاز سمجھنا چاہئے ہوفڈنگ جلد دوم ص ۵۱۶۔

باوجود اس کی تحویل کلیۃً لقوریت میں کر دی۔ لیکن لو ٹرے کی طرح وہ سالمات کو لامحدود ہستی اولیٰ کا باطنی عمل نہ سمجھ سکے۔ ان کو توحید خالص سے بہت ہی گہری دلچسپی تھی۔ مادہ کی اعمقوں نے جو تحلیل کی ہے اُس کا لازمی نتیجہ ایسی مکمل لقوریت ہے جیسی کہ بارکھ نے پیش کی تھی۔ لیکن شاید ان کی جبلی حقیقت سالماتی روایات کی قوت سے متحد ہو کر ان کو سالمہ کا لفظ استعمال کر ڈیر مجبور کر دیتی ہے، اس کے ذریعہ سے اعمقوں نے یہ کوشش کی تھی کہ لقوریت کو حقیقت کے رنگ میں پیش کریں۔ تحکمانہ علم الکلام کے تحت وہ فلسفہ پر تنقیدی نظر ڈالنے پر مجبور تھے۔ اس تنقید نے ان میں فلسفیانہ مذاق پیدا کر دیا اور اعمقوں نے خود اپنی ایک مابعد الطبیعیات علیحدہ تیار کر لی۔

لیکن اشاعرہ کی مابعد الطبیعیات کا بہت ہی اہم اور فلسفیانہ حیثیت سے بہت ہی معنی خیز پہلو وہ نقطہ نظر ہے جو اعمقوں نے قانون تقلیل کے متعلق اختیار کیا تھا۔ جس طرح اعمقوں نے یہ ثابت کرنے کے لئے کہ خدا باوجود غیر ممتد ہونے کے پھر بھی دکھائی

دے سکتا ہے۔ عقلیئین کے خلاف علم مناظر و مرایا کے اصول کی تردید کی تھی اسی طرح امکان معجزات کو ثابت کرنے کے لئے وہ تعلیل کے تصور کو مسترد کر دیتے ہیں۔ راسخ العقیدہ لوگ معجزات اور نیز عالمگیر قانون تعلیل پر اعتقاد رکھتے تھے۔ لیکن اسموں نے یہ دعویٰ کیا کہ معجزات کے ظہور کے وقت خدا اس قانون کے عمل کو معطل کر دیتا ہے۔ بہر صورت اشاعرہ اس مفروضہ سے شروعات کر کے کہ علت و معلول کو ایک دوسرے کے مائل ہونا چاہئے۔ راسخ العقیدہ لوگوں کے ہم خیال نہ بن سکے۔ ان کی تعلیم یہ تھی کہ قوت کا تصور بے معنی ہے اور یہ کہ ہم کو صرف گریز پار تسمات کے سوا جن کی ترتیب کو خدا متعین کرتا ہے، اور کسی چیز کا علم نہیں۔

اگر ہم الغزالی (المتوفی ۵۰۵ھ) کے کارناموں کو نظر انداز کر دیں تو اشاعرہ کی مابعد الطبیعیات کا ذکر بالکل نامکمل رہ جائے گا۔ غزالی کے متعلق اکثر راسخ العقیدہ متکلمین کو غلط فہمی ہوئی ہے۔ لیکن ان کا شمار ہمیشہ اسلام کی عظیم الشان شخصیتوں میں ہوگا۔ اس مشکک نے جس کی قابلیت نہایت زبردست تھی۔ اپنے فلسفیانہ اسلوب میں ڈیکارٹ کی

۱۔ الغزالی کی تصنیف ”احیاء علوم الدین“ ڈیکارٹ کی (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

پیش بینی کی تھی۔ ہیوم نے "علینت کی گرہ کو جدیات کی دھار سے کاٹ دیا تھا" لیکن غزالی اس سے بھی پہلے شخص ہیں۔ جنہوں نے فلسفہ کا ایک باضابطہ رد لکھا، اور اسخ العقیدہ لوگوں پر عقلیت کا جو رعب چھا گیا تھا اس کو کامل طور پر زائل کر دیا۔ اسنی کا یہ خاص اثر تھا کہ لوگ تحکی عقائد کے ساتھ ساتھ مابعد الطبیعیات کا مطالعہ کرتے تھے، اور اس سے ایک ایسا نظام تعلیم وجود میں آگیا جس سے شہرستانی، الرازی، اور الاشراقی جیسے مفکرین پیدا ہوئے حسب ذیل عبارت سے واضح ہو جائے گا کہ یہ حیثیت ایک مفکر کے ان کا نقطہ نظر کیا ہے۔

میں اپنے بچپن ہی سے اشیاء پر بطور خود غور و فکر کرنے کی طرف مائل تھا۔ اس میلان کا نتیجہ یہ نکلا کہ میں نے سند کے خلاف بغاوت کی، اور ان تمام عقائد کی ابتدائی اہمیت زائل ہو گئی

(بقیہ صفحہ گزشتہ)
 ڈسکورس آن متھڈ سے ایسی عجیب و غریب مشابہت رکھتی ہے کہ اگر ڈیکارٹ کے زمانے میں اس کا کوئی ترجمہ موجود ہوتا تو ہر شخص اس پر متفقہ الزام لگاتا دیوس۔ "تاریخ فلسفہ" جلد دوم ص ۵۰۔

جو بچپن ہی سے میرے ذہن میں راسخ ہو گئے تھے۔ میں نے خیال کیا کہ ایسے عقائد جو مخفی سند پر مبنی ہوں۔ یہودیوں، عیسائیوں اور دیگر مذاہب کے پیروکن میں بھی پائے جاتے ہیں۔ حقیقی علم کا فرض ہے کہ تمام شکوک کی بنج کنی کر دے۔ مثلاً یہ بالکل بدیہی ہے کہ دس تین سے بڑی عدد ہے۔ اگر کوئی شخص اس کے خلاف ثابت کرنا چاہے، اور اس کی تائید میں عصا کو سانپ بنا دے تو یہ فعل محیر العقول ضرور ہوگا، لیکن اس سے زیر بحث قضیہ کے متعلق ذرہ بھر بھی یقین پیدا نہ ہوگا۔“ اس کے بعد انھوں نے ”علم الیقین“ کے تمام دعویداروں کا امتحان لیا۔ اور بالآخر نقیصہ میں اس (علم الیقین) کو پایا۔

اشاعرہ توحید کے زبردست حامی تھے ماہیت جوہر کے اس تخیل کے ساتھ روح انسانی کی ماہیت پر محفوظ طریقے سے بحث نہیں کر سکتے تھے۔ صرف الغزالی نے سنجیدگی کے ساتھ اس مسئلہ کو اٹھایا، اور صحت کے ساتھ یہ بیان کرنا آج تک دشوار ہے کہ ماہیت خدا کے متعلق ان کا کیا خیال ہے۔ جرمنی کے بورگر اور سول گر کی

طرح ان میں بھی موفیانہ وحدت الوجود اور اشاعرہ کا عقیدہ شخصیت گھل مل گیا ہے۔ یہ ایسا امتزاج ہے کہ اس کی وجہ سے یہ بتلانا تنہا دشوار ہے کہ یہ محض وحدت الوجود کے قائل ہیں۔ یا لوٹنے کی طرح شخصی وحدت الوجود کو مانتے ہیں الغزالی کے خیال کے مطابق روح اشیا کا ادراک کرتی ہے۔ لیکن ادراک بہ حیثیت ایک عرض کے ایسے جو ہر یا ذات میں قائم رہ سکتا ہے۔ جو جسمانی صفات سے کلیتہً پاک ہو۔ اپنی کتاب "المضنون" میں وہ تصریح کرتے ہیں کہ پیغمبر علیہ السلام نے ماہیت روح کو ظاہر کرنے سے کیوں انکار کیا تھا۔ وہ کہتے ہیں کہ آدمیوں کی دوستیں ہیں۔ عوام اور مفکرین اول الذکر جو مادیت کو وجود کی شرط سمجھتے ہیں۔ وہ غیر مادی جوہر کا تعلق کرنے سے قاصر ہیں۔ اور آخر الذکر اپنی منطق کے ذریعہ سے روح کا ایسا تصور قائم کرتے ہیں، جو خدا اور انفرادی روح کے باہمی فرق کو بالکل مٹا دیتا ہے الغزالی نے محسوس کر لیا تھا کہ ان کی تحقیقات کا رخ وحدت الوجود کی

۱۔ الغزالی کے نظریہ روح پر سرسید احمد خاں کی تنقید ملاحظہ ہو۔

الغزالی ص ۳۲ مطبوعہ آگرہ۔

طرف ہے، اور اسی وجہ سے روح کی انتہائی ماہیت کے متعلق
انہوں نے سکوت اختیار کیا۔

ان کا شمار بھی عموماً اشاعرہ میں کیا جاتا ہے۔ گویا انہوں نے
یہ تسلیم کیا تھا کہ اشاعرہ کا طریقہ فکر عوام کے لئے بہتر ہے۔ پھر بھی
صحیح معنوں میں یہ اشاعرہ نہیں ہیں۔ مولانا شبلی (علم الکلام ص ۶۶)
کہتے ہیں کہ ”ان کا یہ خیال تھا کہ مذہب کا راز افشا نہیں کیا جاسکتا،
اور اسی وجہ سے انہوں نے اشاعرہ کے علم الکلام کی ترویج و اشاعت
میں بہت بڑا حصہ لیا۔ لیکن اپنے شاگردوں کو یہ نصیحت کی کہ وہ ان کے
نتائج فکر شائع نہ کریں“ اشاعرہ کے علم الکلام کی نسبت ایسا نقطہ نظر
اختیار کرنا اور ہمیشہ فلسفیانہ زبان کا استعمال ہم میں ایک شیعہ پیدا
کر دیتا ہے۔ ابن جوزی (قاضی عیاض)، اور راسخ العقیدہ مکتب کے
مشکمین نے ان کو علی الاعلان لمحہ کا لقب دیا تھا، اور عیاض نے تو
یہاں تک حکم دیدیا کہ ان کے فلسفہ و کلام کی تمام تصانیف جو ہسپانیہ
میں موجود تھیں تلف کر دی جائیں۔

لہذا یہ ظاہر ہے کہ عقلیت کی منطق نے خدا کی شخصیت کے
نصور کو منہدم کر دیا اور الوہیت کو ایک ناقابل تحدید کلیہ میں تحویل
کر دیا۔ لیکن عقلیت کے خلاف جو تحریک شروع ہوئی تھی اُس نے

شخصیت کے عقیدے کو تو برقرار رکھا لیکن فطرت کی خارجی حقیقت کے تصور کو مٹا دیا۔ نظام ”نے خارجیت سالمات“ کا نظریہ پیش کیا تھا۔ اس کے باوجود عقلیئین کے ہاں سالمہ ایک مستقل اور خارجی حقیقت رکھتا ہے۔ اور اشاعرہ کے نزدیک اس کو مشیت ایزدی کے ایک گزرتے ہوئے لمحہ کی حیثیت دی گئی ہے۔ ان میں سے ایک، تو فطرت کی حمایت میں علم الکلام کے تصور خدا کا ابطال کرنا چاہتا ہے، اور دوسرا خدا کے مذہبی تصور کی تائید میں فطرت کو قربان کر دیتا ہے۔ لیکن ایک صوفی جو خدا کی محبت میں سرشار ہے اور اپنے زمانے کے کلامی مناقشوں سے اپنے آپ کو الگ رکھتا ہے وہ ہستی کے دونوں پہلوؤں کی تائید کرتا، ان پر روحانی رنگ چڑھاتا اور کل کائنات کو خدا ہی کی جلوہ آرائی خیال کرتا ہے۔ یہ ایسا اعلیٰ ترین تصور ہے جو مذکور الصدر تصورات کے متخالف اطراف کو ملا دیتا ہے۔ عقلیت، جس کو صوفیانے ”پائے چوبین“ سے تعبیر کیا ہے۔ آخری مرتبہ الغرالی میں رونما ہوتی ہے۔ جن کی

ملہ ابن حزم۔ جلد پنجم ص ۶۳ و ۶۴۔ جہاں مصنف نے اس نظریہ کو بیان کر کے اس پر تنقید کی ہے۔

بے چین روح نے عقلیت کے سنان ریگ زار میں ایک مدت تک
بھٹکنے کے بعد جذبات انسانی کی گہرائیوں میں سکون حاصل کیا
ان کی ازتیا تیت کا مطمح نظر بہ تھا کہ ایک اعلیٰ مبدا علم کی ضرورت کو
ثابت کیا جائے نہ کہ محض اسلامی علم الکلام کے عقائد کی حمایت
یہی وجہ تھی کہ اس زمانہ کے تمام تفکر سی میلانات پر تصوف کو فتح
حاصل ہوئی۔

الغزالی نے اپنے ملک کے فلسفہ میں جو کچھ اضافہ کیا ہے
اُس کا پتہ اُن کی چھوٹی سی کتاب ”مشکوٰۃ الانوار“ سے چل سکتا ہے
جس میں انھوں نے قرآن کی اس آیت ”لِلّٰهِ نَوْمٌ لِّسَمٰوٰتٍ وَّالْاَرْضِ
(خدا آسمان و زمین کا نور ہے) سے بحث شروع کر کے جبلی طور پر
ایرانی تصور کی طرف رجوع ہو گئے۔ جس کے زبردست شارح
الاشراقی گزرے ہیں۔ اس کتاب میں ان کی یہ تعلیم ہے کہ حقیقی وجود
صرف نور ہی ہے۔ اور عدم سے بڑھ کر کوئی ظلمت نہیں۔ لیکن نور
کی حقیقت یا اقتضاء ظہور ہے۔ ”نور ظہور کی صفت سے متصف ہو
جو ایک نسبت ہے۔“ کائنات ظلمت سے خلق کی گئی ہے۔ جس پر

لہ مشکوٰۃ الانوار۔ ورق ۳ (الف)

خدا نے خود اپنا نور ڈالا ہے۔ اس کے مختلف حصے کم یا زیادہ مرئی اس لئے ہیں کہ ان پر کم یا زیادہ روشنی پڑی ہے۔ جس طرح اجسام تاریک، مبہم، یا منور ہونے کی حیثیت سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اسی طرح انسانوں میں بھی فرق و اختلاف ہے بعض ایسے لوگ ہیں جو دوسری انسانی ہستیوں پر اپنی روشنی ڈالتے ہیں۔ اور اسی لئے قرآن میں پیغمبر علیہ السلام کو شمع منور کہا گیا ہے۔

مادی آنکھ ہستی مطلق اور حقیقی کے صرف خارجی مظہر کو دیکھ سکتی ہے۔ انسان کے دل میں ایک باطنی آنکھ بھی ہے۔ جو برخلاف مادی آنکھ کے اپنے آپ کو بھی اسی طرح دیکھ سکتی ہے جس طرح کہ دوسری اشیاء کو۔ یہ ایسی آنکھ ہے جو محدود دوسرے بڑھ کر مظاہر کا پردہ چاک کر دیتی ہے۔ یہ خیالات محض جراثیم متحر جو الاشراقی کے فلسفہ اشراق یا حکمت اشراق میں نشوونما پا کر بار آور ہوئے۔ اشاعرہ کے فلسفہ کا یہ حاصل تھا۔

اس رد عمل کا ایک کلامی نتیجہ یہ نکلا کہ اس نے اُس آزاد خیالی کو

لے اس خیال کی تائید میں الغزالی ایک حدیث پیش کرتے ہیں۔ ایضاً۔

نشوونما کو روک دیا جو مذہب کی اصابت کو منہدم کرنے کی طرف مائل تھا۔ ہم کو زیادہ تر اشاعرہ کے طریقہ فکر کے خالص عقلی نتائج سے سروکار ہے، اور یہ خاص طور پر دو ہیں:-

(۱) دسویں صدی کے آغاز میں جب کہ اشاعرہ نے عقلیت کی عمارت کو کلیۃً منہدم کر دیا تھا ہم کو ایک ایسے میلان کا پتہ چلتا ہے جس کو ہم ایجابیت سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ البیرونی (المتوفی ۴۲۸ھ) اور ابن ہشیم نے عمل اور رد عمل کے درمیان ایک وقفہ کو

۱۱۱

۱۔ البیرونی نے آریہ بھٹا کے پیروں کی حسب ذیل تعلیم کو پسند کر کے اس کی تشریح کی ہے۔ ہمارے لئے صرف انہی چیزوں کا جاننا کافی ہے جو آفتاب کی شعاعوں سے روشن ہو جاتی ہیں۔ اس کے آگے جو کچھ بھی ہے خواہ اسکی وسعت کتنی ہی بڑی ہو۔ ہم اُس سے فائدہ نہیں اٹھا سکتے۔ جن چیزوں تک آفتاب کی شعاعیں نہیں پہنچتی ہیں۔ جو اس ان کا ادراک نہیں کر سکتے۔ جو اس جن چیزوں کا ادراک نہیں کر سکتے۔ ہم ان کو جان بھی نہیں سکتے۔ اس سے ہم معلوم کر سکتے ہیں کہ البیرونی کا فلسفہ کیا تھا۔ صرف حسی ادراکات سے جن میں عقل ناطق ترتیب و تنظیم پیدا کرتی ہے۔ علم حاصل ہو سکتا ہے۔

۲۔ اس کے علاوہ ابن ہشیم کے نزدیک صداقت صرف وہی ہے (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

تسلیم کر کے جدید تجربی نفسیات کی پیش بینی کی تھی اور فوق الحس اشیا کی ماہیت کی تحقیق سے دست بردار ہو گئے تھے۔ انھوں نے مذہبی امور میں دانشمندانہ سکوت اختیار کیا تھا الا شعر می کے نزدیک ایسی چیزوں (فوق الحس) کا وجود تو ممکن تھا۔ لیکن ان کا منطقی جواز ناممکن تھا۔

جو بطور مواد کے ادراک کرنے والے حواس کے آگے پیش ہو۔ اور اس کو فہم حاصل کرتی ہو۔ پس منطقی لحاظ سے صداقت ایک تنظیم یافتہ ادراک ہے (بوئر کی ”فلسفہ اسلام“ ۱۵۰)

باب چهارم

تصویریت اور عقلیت کے مابین تنازع

اشاعرہ نے ارسطو کے مادہ اولی کا جو ابطال کیا تھا، اور زمانہ مکان و تعلیل کی ماہیت کے متعلق جو خیالات پیش کئے تھے اُن سے مناقشہ کی ایک ایسی زبردست روح بیدار ہو گئی جس سے صدیوں تک مسلمان مفکرین کی جماعتوں میں تفریق و اختلاف قائم رہا۔ اور بالآخر اس نے اپنی قوت کو ان فرقوں کی محض لفظی نزاکتوں میں زائل کر دیا۔ نجم الدین الکاظمی (یہ ارسطو کا پیرو تھا، اس کے شاگرد فلاسفہ کہلاتے تھے، جو مدرسی متکلمین سے بالکل متنازع تھے) کی ”حکمت العین“ یا فلسفہ جوہر کی اشاعت نے اس ذہنی پیکار و تنازع میں اور شدت پیدا کر دی، اور اس پر اشاعرہ و دیگر تصویری مفکرین کی جانب سے تنقیدیں ہونے لگیں۔ میں اُن اہم امور سے علی الترتیب بحث کروں گا جن کی نسبت ان دو مکاتب کو ایک دوسرے سے اختلاف تھا۔

(۲) جوہر کی ماہیت -

ہم نے یہ معلوم کر لیا ہے کہ اشاعرہ کے نظریہ علم نے اُن کو یہ تسلیم کرنے پر مجبور کر دیا تھا کہ مختلف اشیاء کے انفرادی جوہر ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اور انتہائی علت یا خدا ان کو متعین کرتا ہے۔ انھوں نے ایسے ابتدائی مادہ کے وجود سے انکار کر دیا جو ہمیشہ بدلتا رہتا ہے، اور تمام اشیاء میں مشترک ہے۔ عقلیئین کے خلاف ان کا یہ دعویٰ تھا کہ وجود ہی جوہر کی ماہیت ہے۔ ان کے نزدیک جوہر اور وجود ایک دوسرے کی عین ہیں۔ انھوں نے یہ استدلال کیا کہ یہ تصدیق کہ ”انسان حیوان ہے“ اس وقت ممکن ہو سکتی ہے جب کہ موضوع اور محمول میں کوئی اساسی فرق ہو۔ کیونکہ ان کی مماثلت اس تصدیق کو مہل بنا دے گی۔ اور ان کا اختلاف کلی محمول کو باطل کر دے گا۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ ایک ایسی خارجی علت کو فرض کیا جائے جو وجود کی مختلف صورتوں کو متعین کرتی ہے۔ بہر حال ان کے مخالفین وجود کی اس تحدید و تعین کو تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وجود کی مختلف صورتیں ایک دوسرے کی عین ہیں، اور یہ سب ایک

ابتدائی جوہر ہی کے تعینات ہیں۔ معمول ترکیبی کے امکان سے جو دشواری پیدا ہو گئی تھی اُس کو رفع کرنے کے لئے ارسطو کے پیروں نے جوہر مرکب کے امکان کو پیش کیا۔ انہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ تقدیق کہ ”انسان حیوان ہے“ صحیح ہے، کیونکہ انسان ایک جوہر ہے اور حیوانیت کے دو جوہر سے مرکب ہے، اس کا اشاعرہ نے یہ جواب دیا کہ یہ خیال تنقید کی زد میں نہیں بچ سکتا۔ اگر تم یہ کہو گے کہ انسان اور حیوان کا جوہر ایک ہی ہے تو دوسرے الفاظ میں تم اس بات کو مان رہے ہو کہ کل کا جوہر وہی ہے جو جزو کا ہے۔ یہ قضیہ بالکل مہمل ہے، کیونکہ اگر مرکب کا بھی وہی جوہر ہو جو اُس کے اجزائے ترکیبی کا ہے تو اس مرکب کو ایک ہی ہستی سمجھنا پڑے گا جس کے دو جوہر یا وجود ہیں۔

یہ بالکل بدیہی ہے کہ یہ بحث ہر پھر کہ اس سوال پر آتی ہے کہ آیا وجود محض ایک تصور ہے یا اس کی کوئی خارجی حقیقت بھی ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ کوئی شئی موجود ہے تو اس سے ہمارا یہ مطلب نہیں ہے کہ محض ہمارے تعلق سے اس کا وجود ہے (اشاعرہ کا نقطہ نظر) یا یہ کہ یہ ایسا جوہر ہے جو ہم سے علیحدہ

اور مستقل وجود رکھتا ہے (حقیقین کا نقطہ نظر) ہم دونوں فرق کے دلائل کو اجمالی طور پر پیش کریں گے حقیقین کا استدلال حسب ذیل ہے:-

۱۔ میرے وجود کا تصور ایک بدیہی یا وجدانی چیز ہے۔ یہ خیال کہ ”میں موجود ہوں“ ایک ”تصور“ ہے، اور میرا جسم اس تصور کا ایک عنصر ہے۔ اس سے یہ نتیجہ لازم آتا ہے کہ جسم کے متعلق وجدانی طور پر یہ علم ہوتا ہے کہ یہ کوئی حقیقی شئی ہے۔ اگر کسی موجود شئی کا علم بدیہی نہ ہو تو اس کے ادراک کے لئے عمل فکر کی ضرورت لاحق ہوگی، اور ہم کو معلوم ہے کہ ایسا نہیں ہوتا المرآۃ فی جن کا تعلق اشاعرہ سے ہے یہ تسلیم کیا کہ وجود کا تصور بدیہی ہے، لیکن وہ اس تصدیق کو کہ ”وجود کا تصور بدیہی ہے“ محض ایک اکتساب کی چیز سمجھتے ہیں۔ اس کے برخلاف محمد ابن مبارک بخاری کا خیال ہے کہ حقیقین کا سارا استدلال اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ ”میرے وجود کا تصور ایک بدیہی چیز ہے“ لیکن یہ ابھی ایک بحث طلب امر ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر ہم یہ تسلیم کر لیں

۱۔ محمد ابن مبارک کی شرح حکمت العین۔ ورق ۵۱ (الف)

کہ میرے وجود کا تصور بدیہی ہے تو وجود مجرد کو اس تصور کا جزو ترکیبی نہیں سمجھا جا سکتا۔ اگر حقیقین کا یہ دعویٰ ہے کہ انفرادی شئی کا ادراک بدیہی ہوتا ہے، تو ہم اس قول کی صداقت کو تسلیم کر لیتے ہیں، لیکن اس سے یہ نتیجہ لازم نہیں آتا، جیسا کہ وہ ثابت کرنا چاہتے ہیں، کہ اُس نام نہاد جو ہر کا علم جو اس شئی کے عقب میں ہے خارجی حقیقت کے طور پر حاصل ہوتا ہے۔ حقیقین کے استدلال سے یہ لازم آتا ہے کہ ذہن کو ان صفات کو تعقل سے قاصر رہنا چاہئے جو اشیاء پر محمول کی جاتی ہیں۔ ہم نہیں خیال کر سکتے کہ ”برف سفید ہے“ کیونکہ سفیدی کا علم بدیہی تصدیق کا ایک جزو ہونے کے لحاظ سے محمول کئے جانے کے بغیر فوری اور بدیہی ہونا چاہئے۔ ملا محمد ہاشم حسینیؒ کہتے ہیں کہ یہ استدلال بالکل غلط ہے۔ برف پر سفیدی کو محمول کرتے وقت ہمارا ذہن ایک خالص تصوری وجود یعنی سفیدی کی صفت پر غور کرتا ہے نہ کہ کسی ایسے خارجی و حقیقی جو ہر پر جس کے مختلف پہلو یہ صفات ہیں۔ حسینی نے ہملٹن کی پیش بینی کی تھی۔ دوسرے حقیقین سے وہ

۱۵ حسینی کی شرح حکمت العین۔ ورق ۱۳ (الف)

اس امر پر مختلف الرائے تھے کہ کسی شئی کے نام نہاد و ناقابل علم جو ہر کا بھی بدیہی علم ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ شئی واحد ہونے کی حیثیت سے بے ادراک کی جاتی ہے۔ ہم اپنے مفروضات ادراک کے مختلف پہلوؤں کا علی التواتر ادراک نہیں کرتے۔

(۲) حقیقیں کہتے ہیں کہ تصویریں تمام صفات کو محض ذہنی علاقے میں تحویل کر دیتے ہیں۔ ان کا استدلال اشیاء کے پوشیدہ جوہر کے ابطال اور اس خیال کی طرف رہنمائی کرتا ہے کہ اشیاء محض صفات کے ثبائن مجموعات ہیں اور ان کی حقیقت صرف ان کے مظاہر کے ادراک پر مشتمل ہے۔ اس اعتقاد کے باوجود کہ اشیاء کلیۃً ثبائن ہیں، وہ وجود کا لفظ تمام اشیاء پر منطبق کرتے ہیں۔ یہ ایک کھلا ہوا اعتراف ہے کہ کوئی ایسا جوہر بھی ہے جو وجود کی مختلف صورتوں میں مشترک ہے ابوالحسن الاشعری کہتے ہیں کہ یہ اطلاق محض ایک لفظی سہولت ہے، اور اس کا مطلب یہ نہیں کہ اشیاء کے باطنی توافق کو ظاہر کیا جائے حقیقیں کے نقطہ نظر سے تصویرین کے لفظ وجود کے

عمومی اطلاق کا یہ مطلب ہونا چاہئے کہ کسی شئی کا وجود ہی اس کا جوہر ہے یا یہ ایسی چیز ہے جو اشیاء کے پوشیدہ جوہر پر اضافہ کی گئی ہے۔ پہلا مفروضہ اشیاء کے متجاسس ہونے کا کھٹا اعتراض ہے۔ کیونکہ ہم یہ نہیں مان سکتے کہ ایسا وجود جو ایک شئی سے مخصوص ہے۔ وہ اس وجود سے کلیتہً مختلف ہے۔ جو دوسری شئی سے مخصوص ہے۔ یہ مفروضہ کہ وجود کسی شے کے جوہر پر ایک اضافہ ہے بالکل بے معنی ہے۔ کیونکہ ایسی صورت میں جوہر کو ایسی چیز سمجھنا پڑے گا جو وجود سے مختلف و متاثر ہے۔ اور جوہر کا ابطال (اشاعرہ کے نقطہ نظر سے) وجود و عدم کے امتیاز کو مٹا دے گا۔ اس کے سوا وجود کے اضافے کئے جانے سے پیشتر خود جوہر کیا تھا؟ ہم کو یہ نہیں کہنا چاہئے کہ جوہر واقعاً وجود میں آنے سے پہلے وجود کو قبول کرنے کے لئے تیار تھا، کیوں کہ اس بیان سے لازم آئے گا کہ ”وجود“ وجود میں آنے سے پہلے عدم میں تھا۔ اسی طرح یہ بیان کہ جوہر میں عدم کی صفت کو قبول کرنے کی قوت ہے، اس مہل خیال کو مستلزم ہے کہ وہ (عدم) پیشتر ہی سے موجود تھا۔ لہذا وجود کو جوہر ہی کا ایک جزو سمجھنا چاہئے۔ اگر وہ جوہر کا ایک جزو ہے تو

جوہر کو مرکب سمجھنا پڑے گا۔ اس کے برخلاف اگر وجود جوہر سے خارج ہے تو یہ کوئی ”ممکن“ شئی ہوگی۔ کیونکہ یہ اپنے سوا کسی اور شئی پر قائم ہوگی۔ ”ممکن“ کی ایک علت ہوتی ہے۔ اگر یہ علت خود یہ جوہر ہے تو اس سے یہ نتیجہ لازم آئے گا کہ جوہر وجود میں آنے سے پیشتر ہی موجود تھا، کیونکہ علت کو معلول سے پہلے موجود ہونا چاہئے۔ اگر وجود کی علت جوہر کے علاوہ کچھ اور ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ خدا کے وجود کی وجہ سے بھی کسی ایسی علت سے کی جانی چاہئے جو خدا کے جوہر سے علیحدہ ہو۔ یہ ایسا مہمل نتیجہ ہے جو ”واجب“ کو ”ممکن“ بنا دیتا ہے۔ حقیقتیں کا یہ استدلال تصورین کے نقطہ نظر کی غلط فہمی پر مبنی ہے۔ وہ نہیں سمجھتے کہ تصورین نے کبھی یہ خیال نہیں کیا کہ وجود کسی شئی کے جوہر پر ایک اضافہ ہے، بلکہ وجود ان کے نزدیک جوہر کی عین ہے، ابن مبارک کہتا ہے کہ جوہر وجود کی علت ہے گو وہ بہ لحاظ زمانہ اس سے پہلے نہیں ہے۔ جوہر کی ہستی خود اس کے وجود پر مشتمل ہے، وہ اپنے سوا کسی اور شئی پر قائم نہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ دونوں فریق ایک صحیح نظریہ علم سے کوسوں دور ہیں۔ ایسے حقیقیں جو لا ادری ہیں اور یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اشیاء کے مظاہر و صفات کے عقب میں ضرور کوئی جوہر ہے جو بطور علت کے عمل کرتا ہے۔ وہ ایک کھلے تناقض کے مجرم ہیں۔ وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ شئی کے عقب میں ایک ناقابل علم جوہر یا محل جوہری ہے جس کے متعلق ہم کو یہ علم ہے کہ وہ موجود ہے۔ ان اشاعرہ نے جو تصوژین تھے علم کے عمل کو سمجھنے میں غلطی کی۔ انھوں نے اُس ذہنی فعلیت کو نظر انداز کر دیا جس پر عمل مشتمل ہے۔ وہ ادراکات کو محض احضارات سمجھنے لگے، جو بقول ان کے بجانب خدا متعین کئے گئے ہیں۔ لیکن اگر ترتیب احضارات کی توجیہ کے لئے ایک علت کا وجود ضروری ہے تو اس علت کو مادہ کی ابتدائی ساخت میں کیوں نہ تلاش کیا جائے، جیسا کہ لاک نے کیا تھا۔ اس کے سوا یہ نظریہ کہ علم ان اشیاء کا محض ایک انفعالی ادراک یا آگہی ہے جو ذہن کے آگے پیش ہوتی ہیں ہم کو چند ایسے ناقابل تسلیم نتائج تک لے جاتا ہے، جن کا اشاعرہ کو گمان تک نہ تھا۔

(۲) انھوں نے یہ نہیں خیال کیا کہ علم کا خالص ذہنی تصور

غلطی کے امکان ہی کو مٹا دیتا ہے۔ اگر کسی شئی کا وجود صرف اس واقعہ پر منحصر ہو کہ وہ ذہن کے آگے پیش ہو جائے تو یہ سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں کہ یہ شئی اس سے مختلف ہے جو ہمیں دکھائی دیتی ہے۔

(ب) احمقوں نے یہ نہیں دیکھا کہ ان کے نظریہ علم کے مطابق عالم مادی کے دیگر عناصر کی طرح خود ہمارے ابنائے جنس کی اس سے زیادہ کوئی اصلیت نہ رہے گی کہ وہ میری ہی شعور کے مختلف احوال ہیں۔

(ج) اگر احضارات کے قبول کرنے ہی کا نام علم ہے، تو خدا بھی جو احضارات کی علت ہے اور ہمارے علم کی تشکیل میں عملی حصہ لیتا ہے، ہمارے احضارات سے ناواقف رہے گا۔ اشاعرہ کے نقطہ نظر سے یہ نتیجہ خود اُن کے مسلک کے لئے مبک ہے وہ یہ نہیں کہہ سکتے کہ احضارات جب میرے ذہن میں باقی نہیں رہتے تو وہ خدا کے شعور میں باقی رہتے ہیں۔

جوہر کے متعلق ایک دوسرا سوال یہ ہے کہ آیا اُس کی کوئی علت بھی ہے، یا یہ بلا علت کے موجود ہے۔ ارسطو کے پیرو یا فلاسفہ نے، جیسا کہ اُن کے مخالفین نے عام طور پر ان کو

یہ لقب دیا تھا، یہ دعویٰ کیا ہے کہ اشیا کی تہ میں جو جوہر ہے وہ بلا علت کے ہے۔ اشاعرہ کا خیال اس کے خلاف ہے، ارسطو مایسٹین کا خیال ہے کہ جوہر پر کوئی خارجی عامل اثر و عمل نہیں کر سکتا۔ الکاظمی نے یہ بحث کی ہے کہ اگر انسانیت کا جوہر کسی خارجی فعلیت کے عمل و اثر کا نتیجہ ہوتا۔ تو اس بات میں شک کرنا ممکن تھا کہ آیا یہ انسانیت کا حقیقی جوہر بھی ہے، واقعہ یہ ہے کہ ہم اس قسم کا شک ہی نہیں رکھتے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جوہر کسی ایسے عامل کی فعلیت کا نتیجہ نہیں جو اس سے باہر ہے۔ تصوریں اپنی بحث کو حقیقتیں کے جوہر و وجود کے امتیاز سے شروع کر کے یہ کہتے ہیں کہ حقیقتیں کا طرز استدلال اس مہمل قضیہ کی طرف لے جائے گا کہ انسان بلا علت کے موجود ہے، کیونکہ اس کو حقیقتیں کے نقطہ نظر کے مطابق دو ایسے جوہر وجود اور انسانیت کا مجموعہ سمجھنا پڑے گا جو بلا علت کے موجود ہیں۔

(ب) علم کی ماہیت :- ارسطو کے پیرو اپنے اس

لے ابن مبارک کی شرح - ورق ۲۰ (الف)

نقطہ نظر کے مطابق کہ جو ہر ایک مستقل خارجی حقیقت ہے، علم کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ یہ ”اشیا“ کے خارجی کی شبیہ یا مثال کو حصول کا نام ہے۔ وہ بحث کرتے ہیں کہ کسی ایسی شے کو خیال میں لانا ممکن ہے۔ جو خارجی حیثیت سے غیر حقیقی ہو اور اس کو دوسری صفات سے متصف کیا جا سکتا ہو۔ لیکن جب ہم اس کو وجود کی صفت سے متصف کرتے ہیں تو واقعی وجود لازم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ کسی شے کی صفت کا اثبات خود اس شے کے اثبات کا ایک جزو ہے۔ لہذا اگر کسی شے پر وجود کی صفت کو محمول کیا جائے اور اس سے اس شے کا واقعی و خارجی وجود لازم نہ آئے تو ہم خارجیت سے انکار کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ اور ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ شے ذہن میں محض ایک تصور کی حیثیت سے موجود ہے این مبارک کہتا ہے کہ کسی شے کا اثبات خود اس شے کے وجود پر دلالت کرتا ہے۔ تصورین اثبات اور وجود کے مابین کوئی امتیاز نہیں کرتے۔ مندرجہ بالا استدلال سے اگر یہ نتیجہ مستنبط کیا جائے کہ شے کو موجود فی الذہن

سمجھنا چاہئے تو اس کا کوئی جواز نہ ہوگا۔ ”تصوری“ وجود صرف خارجیت کے انکار سے لازم آ سکتا ہے۔ لیکن اشاعرہ خارجیت سے انکار نہیں کرتے، کیوں کہ وہ علم کے متعلق یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ عالم اور ایسے ”معلوم“ کی باہمی نسبت کا نام ہے جو خارجی حیثیت رکھتا ہے۔ الکا بتی کا یہ قضیہ کہ اگر کوئی شے خارجی وجود نہ رکھتی ہو تو اس کا وجود تصوری یا ذہنی ہوگا، ایک بدیہی تناقض ہے۔ کیوں کہ خود اس کے اصول کے مطابق ہر شے جو تصور میں موجود ہے وہ خارجی حیثیت سے بھی موجود ہے۔

(ج) عدم کی مابہیت۔

الکا بتی نے اس قضیہ پر کہ ”وجود خیر ہے اور عدم شر“ تنقید و تبصرہ کیا ہے۔ جو اس کے ہم عصر فلاسفہ میں عام طور پر تسلیم کیا جاتا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ قتل کا واقعہ اس لئے شر نہیں ہے کہ قاتل میں اس فعل کے مددور کی قوت تھی یا آئہ قتل میں کاٹنے کی قوت تھی یا مقتول کی گردن میں کٹ جانے کی صلاحیت تھی۔ بلکہ یہ اس لئے شر ہے کہ اس سے نفی حیات نفا ہر ہوتی ہو۔

علامہ ابن مبارک۔ ورق ۱۴ (الف)

اور یہ ایسی صورت ہے جو عدم کی طرف لے جاتی ہے۔ لیکن یہ ثابت کرنے کے لئے کہ عدم شرط ہے ہم کو استقرائی تحقیق اور سر کی مختلف صورتوں کی جانچ کرنی چاہئے۔ استقرار تام تو بہر صورت ناممکن ہے، اور استقرار ناقص اس کو ثابت نہیں کر سکتا۔ لہذا الکاتبی اس قضیہ کو مسترد کر دیتا ہے، اور یہ دعویٰ کرتا ہے کہ عدم کلیۃً ”لا شئی“ ہے۔ اس خیال کے مطابق جو ہر ممکنہ صفت وجود کے انتظار میں ”مکان“ میں بے حرکت نہیں پڑے ہوئے ہیں، ورنہ یہ خیال کرنا پڑے گا کہ مکان میں ساکت رہنا گویا وجود کی صفت سے معرار ہنا ہے۔ لیکن اس کے ناقدین کا خیال ہے کہ یہ استدلال صرف اس مفروضہ کی حد تک صحیح ہے کہ مکان میں ساکت رہنا اور وجود دونوں ایک دوسرے کے مماثل ہیں۔ ابن مبارک کہتا ہے کہ خارج میں ساکت رہنے کا تصور وجود کے تصور سے بھی وسیع تر ہے۔ کل موجودات خارجی ہیں، لیکن جو کچھ خارجی ہے وہ لازمی طور پر موجود نہیں کہی جاسکتی۔

۱۔ ابن مبارک کی شرح۔ درق ۱۴ (ب)

اشاعرہ کو حشر اجساد (یعنی معدوم کے موجود کی حیثیت سے دوبارہ ظہور پذیر ہونے کا امکان) کے عقیدہ سے دلچسپی تھی، اس کے تحت وہ ایک ایسے قضیہ کی حمایت کرنے لگے جو بدائیت مہمل تھا۔ اور وہ یہ تھا کہ ”عدم یا لاشیٰ بھی کوئی شئی ہے۔“ ان کا استدلال یہ تھا کہ چونکہ ہم لاشیٰ پر حکم لگاتے ہیں اس لئے وہ ”معلوم“ ہے، اور اس کے معلوم ہونے کے واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ ”لا شئی“ کلیتہً معدوم نہیں جو قابلِ علم ہے وہ اثبات ہی کی ایک صورت ہے۔ اور عدم بھی قابلِ علم ہونے کے لحاظ سے اثبات کی ایک صورت ہے۔ لاشیٰ ہوگی۔ الکا تبی مقدمہ کسبہ کی صداقت سے انکار کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ناممکن اشیاء معلوم و معروف تو ہو سکتی ہیں۔ لیکن وہ خارج میں موجود نہیں ہوتیں۔ الرازی اس استدلال پر تنقید کرتے ہوئے الکا تبی پر یہ الزام لگاتے ہیں کہ وہ اس واقعہ سے لاعلم ہیں کہ ”جوہر“ کا وجود ذہن میں ہوتا ہے، پھر بھی اس کا علم اس طرح ہوتا ہے، گویا وہ خارج میں موجود

ملہ ابن مبارک کی شرح۔ ورق ۵۱ (الف)

الکاتبی خیال کرتا ہے کہ کسی شئی کے علم سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کا وجود مستقل اور خارجی حقیقت رکھتا ہے۔ اس کے سوا یہ ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ اشاعرہ ایک طرف تو ایجابی اور موجود میں امتیاز کرتے ہیں، اور دوسری طرف معدوم و سلبی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ وجود ایجابی ہے۔ لیکن اس قضیہ کا عکس صحیح نہیں، موجود اور معدوم کے مابین یقیناً ایک علاقہ ضرور ہے۔ لیکن ایجابی اور سلبی میں قطعاً کوئی نسبت نہیں الکاتبی کی طرح ہم یہ نہیں کہتے کہ ”ناممکن“ معدوم ہے۔ بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ناممکن محض سلبی ہے۔ جو ہر جو موجود ہیں وہ ایجابی ہیں۔ لیکن ایسی صفت جس کا وجود جو ہر سے علیحدہ نہیں سمجھا جاسکتا۔ نہ تو موجود ہے نہ معدوم بلکہ ان دونوں کے بین بین ہے۔ اشاعرہ کا لفظ نظیر اجمالی طور پر حسب ذیل ہے:-

کوئی شے یا تو اپنے وجود کا ثبوت رکھتی ہے یا نہیں رکھتی ہے۔

اگر نہیں رکھتی ہے، تو اس کو سلبی کہتے ہیں۔ اگر اس کے وجود کا ثبوت ہے، تو یہ جو ہر ہوگی یا عرض۔ اگر یہ

جو ہر ہے، اور اس میں وجود یا عدم کی صفت ہے (یعنی ادراک میں آ سکتی ہے یا نہیں آ سکتی، تو اس کے مطابق وہ موجود یا معدوم ہو گی۔ اگر وہ عرض ہے تو پھر وہ موجود ہے نہ ”معدوم“۔

باب پنجم

تصوّف

تصوف کا ماخذاورقرآن سے اُس کا جواز

اثرات کے سلسلہ کا سراغ لگانا جدید مستشرقین کا ایک عام
شیوہ ہو گیا ہے۔ ایسی طرزِ تحقیق یقیناً ایک بڑی تاریخی قیمت رکھتی
ہے۔ بشرطیکہ ہم اُس کی رہنمائی میں اس واقعہ کو نظر انداز نہ
کر دیں کہ ذہن انسانی اپنی ایک مستقل انفرادیت بھی رکھتا ہے
اور خود بخود اپنے اندر سے ایسی صداقتوں کو نمودے سکتا ہے
جن کی صدیوں پہلے دوسرے اذہان نے بھی پیش بینی کی ہو۔
کوئی تصور کسی قوم کی روح میں جاگزین نہیں ہو سکتا، تاوقتیکہ
وہ ایک لحاظ سے خود اس قوم کا اپنا تصور نہ ہو۔ خارجی مؤثرات
ان تصورات کو گہری غیر شعوری نیند سے بیدار کر سکتے ہیں۔ لیکن

وہ کسی طرح عدم محض سے اُس کو وجود میں نہیں لا سکتے۔

ایرانی نقون کے ماخذ کے متعلق بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اس دلچسپ میدان تحقیق کے منکشفین نے ان مختلف راستوں کے انکشاف میں اپنی قابلیت صرف کر دی۔ جن سے گزر کر نقون کے اساسی نقونات ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اس اصول کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے۔ کہ کسی قوم کے عقلی ارتقاء کے کسی منظر کی اہمیت صرف اُس وقت ذہن نشین ہو سکتی ہے جب کہ ہم اس قوم کے گذشتہ عقلی، سیاسی و اجتماعی حالات کی روشنی میں اس پر نظر ڈالتے ہیں۔ فان کریمر اور ڈورمی ایرانی نقون کا ماخذ ہندی دیانت کو ٹھکرایا ہے، اور ٹکلسن اس کو نوظلاطونیت سے ماخوذ سمجھتے ہیں۔ لیکن پروفیسر براؤن نے یہ خیال کیا تھا کہ یہ غیر جذبی سامی مذہب کے خلاف ایک آریائی ردِ عمل ہے۔ بہر حال میرے خیال میں یہ تمام نظریات ایک ایسے نقور عقل کے تحت وضع کئے گئے ہیں جو قطعاً غلط ہے۔ یہ کہ ایک معینہ مقدار ایک دوسری معینہ مقدار ب کی علت ہے یا اُس کو پیدا کرتی ہے ایک ایسا قضیہ ہے جو حکمیاتی (سائنٹفک) اعراض کے لئے تو

موزوں ہو سکتا ہے۔ لیکن جب اس کی رہنمائی میں ہم اُن کثیر التعداد حالات و شرائط کو نظر انداز کر دیتے ہیں جو واقعہ یا حادثہ کے عقب میں ہوتے ہیں، تو اس سر ہماری کل تحقیقات کو صدمہ پہنچتا ہے۔ مثلاً یہ کہنا ایک تاریخی غلطی ہوگی کہ بربریوں کے حملے سلطنت روما کے انتشار کا سبب تھے۔ اس بیان میں ان قوتوں کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ جن کی نوعیت بالکل مختلف تھی اور جو اس سلطنت کی سیاسی وحدت کے انتشار کے دراصل باعث ہوتے تھے بربریوں کے حملوں کو سلطنت روما کے زوال کی علت قرار دینا، درآں حالیکہ یہ سلطنت اس نام نہاد علت کو اپنے اند جذب کر سکتی تھی اور ایک حد تک اس نے ایسا کیا بھی تھا، ایک ایسا طرز استدلال ہے جس کو کوئی منطقی جائزہ نہ رکھے گی۔ لہذا ہم ایک صحیح نظریہ تعلیل کی روشنی میں اسلامی زندگی کے اُن خاص خاص سیاسی، اجتماعی، اور عقلی حالات کو پیش کریں گے جو آٹھویں صدی کے اختتام اور نویں صدی کے نصفِ اول میں پائے جاتے تھے۔ صحیح معنوں میں اس زمانہ میں زندگی کا صوفیانہ نصب العین وجود میں آیا، اور اس کے بعد ہی

اس نصب العین کا فلسفیانہ جواز بھی پیش کیا گیا۔

(۱) جب ہم اس زمانہ کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو یہ کم و بیش ایک سیاسی بے چینی کا زمانہ نظر آتا ہے، اٹھویں صدی کے نصف آخر میں اُس سیاسی انقلاب کے باوجود جس نے سلطنت امیہ (۶۶۱ء تا ۷۵۰ء) کو الٹ دیا تھا اور بھی واقعات ظہور پذیر ہوئے ہیں، جیسے زنادقہ پر ظلم و تعدی۔ ایرانی ملحدین کی بغاوت وغیرہ (سندیہ ۵۵ء تا ۵۶ء، اُسٹہ دس ۶۶ء تا ۶۸ء۔ خراسان کا نقاب پوش پیغمبر، ۷۷ء تا ۷۸ء) ان لوگوں نے عوام کی زود اعتقادی سے فائدہ اٹھا کر اپنے سیاسی منصوبوں کو مذہبی تقورات کے ہمبیس میں پیش کیا۔ اس کے بعد نویں صدی کے آغاز میں ہم دیکھتے ہیں کہ ہارون کے بیٹے (مامون اور امین) سیاسی اقتدار کے لئے ایک زبردست جنگ میں مصروف ہیں۔ اس کے کچھ زمانہ بعد ہی اسلامی ادبیات کے عہد زرین کو بابک کی مسلسل بغاوت سے ایک سخت صدمہ پہنچتا ہے (۸۱۶ء تا ۸۳۸ء) مامون کی حکومت کے ابتدائی زمانے میں ایک دوسرا اجتماعی واقعہ ظہور میں آتا ہے جس کی سیاسی اہمیت بہت بڑی ہے۔ یعنی بعض آزاد ایرانی

خاندانوں کے آغاز و استحکام کے ساتھ (طاہریہ، صفاریہ، سامانیہ) شعوبہ کا مناقشہ شروع ہو جاتا ہے، غرض کہ یہ اور اسی قبیل کے دیگر حالات کی متحدہ قوت نے ایسے لوگوں کو جن کی سیرت زاہدانہ واقع ہوئی تھی اس مسلسل بے چینی کے منظر سے ہٹا کر ایک پرسکون مراقبہ کی زندگی کی طرف رجوع کر دیا۔ ان ابتدائی مسلمان مرتاضین کی حیات و فکر کی سامی نوعیت کے ساتھ ساتھ وحدت الوجود کا ایک وسیع نظریہ بتدریج وجود میں آگیا۔ جس پر کم و بیش آریائی رنگ چڑھا ہوا تھا۔ اس نظریہ کا ارتقاء ایران کی سیاسی آزاد کے نشوونما کے متوازی تھا۔

(۲) اسلامی عقلیت کے اریائی میلانات ابتداءً بشار ابن برد کی نظموں میں رونما ہوئے۔ یہ ایک نابینا ایرانی مشکک تھا۔ جس نے آتش کو الوہیت کا درجہ دیا تھا، اس کو فکر کے تمام غیر ایرانی طریقوں سے نفرت تھی، عقلیت میں اریتائیت کے جو جراثیم پوشیدہ تھے انہوں نے بالآخر ایک ایک ایسے مبدا و علم کی طرف متوجہ ہونے پر مجبور کر دیا، جو فوق العقل ہے۔ سب سے پہلے اس کا اثبات رسالہ تیسری میں کیا گیا

(۹۸۶) خود ہمارے زمانے میں کانٹ کی ”تنقید عقل خالص“ کے سلبی نتائج نے جا کو بی اور شلا کر ماضر کو مجبور کر دیا کہ مذہب کو حقیقت مثالی کے احساس پر مبنی کر دیں۔ انیسویں صدی کے مشکک کے لئے ورڈس ور مٹھ نے ذہن کی اُس اُس پر اسرار حالت کو منکشف کر دیا جس میں ہم بالکل روحانی ہستی بن کر اشیاء کی حیات کا راز معلوم کر لیتے ہیں۔

(۳) اسلام کے مختلف فرقوں جیسے حنفی (ابو حنیفہ المتوفی ۶۷۴ھ)، شافعی، (اشافعی المتوفی ۲۰۴ھ)، مالکی (المالک المتوفی ۱۹۵ھ)، اور مذہب تشبیہ کے پیرو حنبلی (ابن حنبل المتوفی ۲۴۱ھ)، کا خشک تقدس جو آزاد خیالی کا سخت ترین دشمن تھا المامون کے بعد عوام پر اسی کی حکومت رہی۔

(۴) مختلف فرقوں کے نمائندوں کے مابین مذہبی مناظرے جو المامون کی سرپرستی میں ہوا کرتے تھے، اور خاص کر وہ تلخ دینیاتی مناقشہ جو اشاعرہ اور علم برادران عقلیت کے مابین واقع ہوا تھا۔ اس کا نتیجہ نہ صرف یہ ہوا کہ مذہب کو انہی فرقوں کی حد تک محصور کر دیا گیا بلکہ اُن معمولی مناقشات سے بالاتر ہونے کی روح بیدار ہو گئی۔

(۵) دورِ عباسیہ کے ابتدائی زمانے میں عقلیت کو میلان کے اثر سے مذہبی جوش بدرجہ ٹھنڈا ہونے لگا، اور دولت کی روز افزوں فراوانی سے اخلاقی احساس دبتا گیا۔ اور اسلام کے اعلیٰ طبقوں میں مذہبی زندگی سے بے اعتنائی برتی جانے لگی۔

(۶) مسیحیت زندگی کے ایک قابل عمل نصب العین کی حیثیت سے موجود تھی۔ خاص کر عیسائی راہبوں کی واقعی زندگی نہ کہ اُن کی مذہبی تصویریت نے ابتدائی اسلامی ادبیات کے اذہان پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ دنیا سے ان کی بے تعلقی گو وہ بذاتِ خود بہت ہی دل کش ہے۔ لیکن میرے خیال میں یہ اسلامی روح کے بالکل منافی ہے۔

تصوف کا خاص طور پر یہی ماحول تھا۔ جن حالات کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ اُن کے متحدہ عمل ہی میں ہم کو صوفیانہ تصورات کے ماخذ و نمو کا سراغ لگانا چاہیے۔ ان حالات کی واقفیت سے اور یہ معلوم کر لینے کے بعد کہ ایرانی ذہن میں جوید کی طرف باطنی میلان تھا، تصوف کی پیدائش اور نشوونما کے واقعہ کی پوری توجیہ ہو سکتی ہے۔ اگر ہم ان حالات کا مطالعہ کریں

جو فلاطونیت کے وجود میں آنے سے پہلے موجود تھے تو ہم کو معلوم ہو جائے گا کہ ایک قسم کے حالات ایک ہی قسم کے نتائج پیدا کرتے ہیں۔ بربریوں کے حملوں نے، جو محلات کے شہنشاہوں کو خیموں کے شہنشاہ بنا رہے تھے۔ تیسری صدی کے اوائل میں ایک بالکل سنجیدہ حیثیت اختیار کر لی۔ خود فلاطینوس اپنے زمانے کی سیاسی بے چینی کا ذکر ایک خط میں کرتا ہے جو فلکیس کا موسومہ ہے۔ جب وہ اپنے وطن اسکندریہ پر نظر ڈالتا ہے۔ تو اس کو رواداری اور مذہبی زندگی سے اذیت کی علامات ہر جگہ دکھائی دیتی ہیں۔ اس کے بعد روما کی جو مختلف اقوام کا اکھاڑہ بن گیا تھا، زندگی میں اسی طرح سنجیدگی کا فقدان پایا جاتا ہے۔ اور سوسائٹی کے اعلیٰ طبقوں کی سیرت میں کمزوری پیدا ہو جاتی ہے۔ اعلیٰ تعلیم یافتہ طبقہ میں فلسفہ کا

لہ ہم کو یہ خبر ملی ہے کہ ولیرین کو شکست ہو گئی اور وہ سمیر کے ہاتھ قید ہو گیا ہے، فرنک، المانی گاتھ اور ایرانیوں کی دھکیاں روما کے لئے خطرناک ہیں۔ فلاطینوس کا خط فلکیس کے نام۔ اس کا حوالہ VAUGHAN نے اپنی کتاب "نصف گھنٹہ صوفیا کے ساتھ" میں دیا ہے۔

مطالعہ فلسفہ کی خاطر نہیں بلکہ ادبیات کے ایک شعبہ کی حیثیت سے کیا جاتا تھا ANTIOCHUS کے اس میلان سے کہ ارتیا بیت او رواقیت کو مخلوط کر دیا جائے سکس لٹس امپریکس متاثر ہو کر پرمہو کی قدیم غیر مخلوط ارتیا بیت کی تعلیم دے رہا تھا۔ اسی عقلی مایوسی نے فلاطینوس کو مجبور کر دیا کہ صداقت کو الہام میں تلاش کرے، جو فکر سے بالاتر ہے۔ اس کے سوا رواقی اخلاق جن کی نوعیت خشک اور غیر جذبی تھی۔ اور عیسیٰ کے پیروں کا تقدس جو طویل اور خونخوار ظلم و تعدی سے بے خوف ہو کر دنیا روما کو امن و محبت کا پیغام دے رہے تھے، ایسی چیزیں تھیں، جن کی وجہ سے یہ لازمی تھا کہ بت پرستوں کے تفکر کی اس طرح تفسیر کی جائے کہ اس سے زندگی کے قدیم نصب العین کا احیا ہو سکے، اور لوگوں کی جدید روحانی ضروریات کی تشفی ہو جائے لیکن مسیحیت کی اخلاقی قوت بہت ہی زبردست تھی نو فلاطونیت زیادہ تر مابعد الطبیعی تھی۔ عوام کے لئے اس کا کوئی خاص پیغام بھی

لے وجہ کا عنصر جو بعض اذہان کو متاثر کر سکتا تھا اس کو نو فلاطونیت کے متاخر معین نے پس پشت ڈال دیا، اسی وجہ سے وہ محض نظام فکر (تھیوریٹک) رہا

نہ تھا، اور یہی وجہ تھی کہ غیر مہذب بربریوں کی اس تک رسائی نہ ہو سکی۔ ان بربریوں نے مظلوم عیسائیوں کی واقعی زندگی سے متاثر ہو کر مسیحیت کو قبول کر لیا۔ اور قدیم سلطنت کے کھنڈروں میں سے ایک جدید سلطنت تعمیر کرنی شروع کی۔ ایران میں بھی مختلف تہذیبوں اور مختلف تصورات کے نشو و نما کے اثر نے بعض اذہان میں یہ مبہم سی خواہش پیدا کر دی کہ اسلام کی بھی اسی طرح تفسیر کی جائے۔ اس میلان نے سیمی غضب العین اور مسیحی اور سی تفکر کو بدرجہ اپنے اندر جذب کر لیا تھا، اور قرآن میں اس کو ایک مستحکم بنیاد بھی مل گئی تھی۔ مسیحیت کی پھونکوں کے آگے یونانی تفکر کا پھول مرجھا گیا۔ لیکن ابن تیمیہ کی ہجو آمیز آتش نفسی ایرانی پھول کی تازگی کو چھو تک نہ سکی۔ اول الذکر کو بربریوں کے حلوں کا سیلاب بہا لے گیا، اور آخر الذکر نے تاتاری انقلاب سے غیر متاثر رہ کر اپنے

(بقیہ صفحہ گزشتہ)

بن کر رہ گیا۔ اور اس میں کوئی انسانی دلچسپی نہیں رہی وٹا کر کہتا ہے ”موصوفانہ وجد اس مکتب کے متأخر متقلین کے لئے نہ صرف ناقابل حصول بلکہ نہایت دشوار تھا، اور یہ میلان ترقی کرتا گیا کہ اس دنیا میں ناقابل حصول ہے“ ”فلا طونیت“ ص ۱۰۱۔

آپ کو برقرار رکھا۔

صوفیاء نے اسلام کی جو تفسیر کی ہے اس کی غیر معمولی قوت کی توجیہ اسی وقت ممکن ہے، جب کہ تصوف کی جامع اور محیط تشکیل پر غور کیا جائے۔ سامی قوم کے ہاں نجات کا جو اصول تھا اس کو مختصراً ان الفاظ میں بیان کر سکتے ہیں۔ ”اپنے ارادہ کو تبدیل کر دو“ جس کے یہ معنی ہیں کہ سامی قوم ارادہ کو روح انسانی کا جوہر خیال کرتی تھی۔ اس کے برخلاف ہندی ویدانتی یہ تعلیم دیتا ہے کہ آلام کی وجہ یہ ہے کہ ہم کائنات کے متعلق غلط نقطہ نظر اختیار کرتے ہیں۔ لہذا وہ ہماری عقل کو تبدیل کرنے کا حکم دیتا ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ انسان کی اصلی ماہیت فکر پر مشتمل ہے نہ کہ فعلیت یا ارادہ پر لیکن صوفی کا دعویٰ ہے کہ محض ارادہ یا عقل کو تبدیل کر دینے سے طہانیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ ہم کو چاہئے کہ احساس کی مکمل تبدیلی کے ذریعہ عقل و ارادہ دونوں کو تبدیل کر دیں، کیونکہ عقل و ارادہ محض دو مخصوص صورتیں ہیں احساس کی۔ فرد کے لئے اس کا یہ پیغام ہے کہ ”سب سے محبت کر، دوسروں کی بہبودی میں اپنی شخصیت کو بھول جا“ مولانا روم فرماتے ہیں:-

دل بدست آور کہ حج اکبر است از ہزاراں کعبہ یک دل بہتر است
 لیکن اس اصول کے متعلق ”کیوں“ اور ”کس طرح“ جیسے
 سوالات اٹھانے پڑتے ہیں، یعنی اس لفظ العین کو مابعد
 الطبعی جواز کی ضرورت ہوتی ہے۔ تاکہ اس سے عقل کو تشفی
 ہو سکے، اور ایسے قواعد فعل دریافت ہو جائیں جن سے
 ارادہ کی رہنمائی ہو سکے۔ نقوف میں یہ دونوں باتیں موجود
 ہیں۔ سامی مذہب کردار کے قواعد کا ایک ضابطہ ہے۔ لیکن
 اس کے برخلاف ہندی ویدانت ایک خشک نظام فکر ہے
 نقوف ان کی ناقص نفسیات سے گریز کرتا ہے۔ اور محبت
 کے اعلیٰ کلیہ کے تحت سامی اور آریائی اصولوں کو متحد
 کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ایک طرف تو وہ بدھمت کے
 تصور نروان (فنا) کو اپنے اندر جذب کر کے اس تصور کی
 روشنی میں ایک مابعد الطبعی نظام تعمیر کرنے کی کوشش کرتا ہے
 اور دوسری طرف وہ اسلام سے بے تعلق ہونا نہیں چاہتا،
 اور کائنات سے متعلق اپنے نقطہ نظر کا جواز قرآن سے پیش کرتا
 ہے۔ وہ اپنے مقام پیدائش کے جغرافیائی موقع و محل کی طرح
 خود بھی آریائی و سامی مذاہب کے اثرات کے وسط میں واقع

اور دونوں طرف سے وہ نقورات کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے لیکن خود ان پر بھی اپنی شخصیت کا رنگ چڑھا دیتا ہے۔ اس کی نوعیت زیادہ تر آریائی ہے نہ کہ سامی۔ لہذا یہ واضح ہو گیا ہوگا کہ نقوف کی قوت کا راز اس بات میں پوشیدہ ہے کہ فطرتِ انسانی کے متعلق اس کا نقطہ نظر بہت ہی جامع و مکمل ہے۔ اور اسی نقطہ نظر پر وہ بنی بھی ہے۔ یدِ راسخ العقیدہ لوگوں کے ظلم و تعدی اور سیاسی انقلابات میں صحیح و سلامت نکل آیا۔ کیونکہ یہ فطرتِ انسانی کے تمام پہلوؤں کو متاثر کرتا ہے۔ وہ اپنی دلچسپی کو ایسی زندگی پر مرکوز کر دیتا ہے جو انکارِ خودی پر مشتمل ہے اور ساتھ ہی ساتھ آزاد خیالی کے میلان میں مزاحمت بھی نہیں کرتا۔

میں اجمالی طور پر یہ بتلاؤں گا کہ صوفی مصنفین اپنے اپنے خیالات کو قرآن کے نقطہ نظر سے کس طرح جان کر قرار دیتے ہیں۔ یہ ثابت کرنے کے لئے کوئی تاریخی شہادت موجود نہیں ہے۔ کہ پیغمبرِ عرب نے فی الواقع حضرت علیؑ یا حضرت ابو بکرؓ کو کوئی باطنی علم سکھایا تھا۔ بہر صورت صوفیا کا یہ دعویٰ ہے کہ پیغمبر علیہ السلام نے قرآن کی تعلیم کے ماسوا ایک باطنی

تعلیم (حکمت) بھی دی تھی۔ اس دعویٰ کی تائید میں وہ قرآن کی حسب ذیل آیت پیش کرتے ہیں:-

كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رُسُلًا مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ۚ

ان کا یہ خیال ہے کہ ”حکمت“ کا جو ذکر اس آیت میں کیا گیا ہے وہ ایسی چیز ہے جس کو قرآن کی تعلیم میں نہیں بیان کیا گیا۔ خود پیغمبر علیہ السلام نے بارہا فرمایا ہے کہ قرآن کی تعلیم آپ سے پہلے کے پیغمبروں نے بھی دی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر اس ”حکمت“ کو قرآن میں بیان کر دیا گیا ہے، تو اس آیت میں ”حکمت“ کا جو لفظ آیا ہے وہ حشو و زائد ہوگا میرے خیال میں یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ قرآن و احادیث صحیحہ میں صوفیانہ نظریہ کی طرف اشارات موجود تھے۔ لیکن وہ عربوں کی خالص عملی ذہانت کی وجہ سے نشو و نما پا کر بار آور نہ ہو سکے۔ جب ان کو ممالک غیر میں موزوں حالات میسر آ گئے تو وہ ایک جداگانہ نظریہ کی صورت میں جلوہ گر ہوئے

قرآن نے ایک مسلم کی حسب ذیل تعریف کی ہے۔
 اَلَّذِيْنَ يُؤْمِنُ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ
 يُنْفِقُونَ ۝ لیکن اس غیب کے متعلق کیا ”اور“ کیوں“ جیسے سوالات
 پیدا ہوتے ہیں۔ اس کا قرآن نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ
 ”غیب“ تمہاری ہی روح کے اندر ہے۔ وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ
 لِلْمُوقِنِينَ ۝ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۝ اور پھر کہا ہے، وَ
 نَحْنُ أَقْرَبُ مِنْ جَبَلٍ أَوْسَرٍ ۝ اسی طرح قرآن کی تعلیم ہے کہ
 اس ”غیب“ کی اصلی ماہیت خالص نور ہے اَللَّهُ نُورٌ ۝ السَّمَوَاتِ
 وَالْأَرْضِ ۝ اس سوال کے متعلق کہ آیا نور او لی شخصی ہر قرآن
 نے شخصیت کے تصور کو مختلف عبارتوں میں پیش کرنے کے باوجود
 مختصر الفاظ میں یہ جواب دیا ہے کہ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۝

۱۔ سورۃ البقرہ آیت ۲۔

۲۔ سورۃ الزاریات ۲۰ و ۲۱۔

۳۔ سورہ ق آیت ۱۵۔

۴۔ سورۃ النور آیت ۳۵۔

۵۔ سورۃ النور ص آیت ۹۔

یہ چند خاص آیات ہیں، جن کی بنا پر صوفی مفسرین نے کائنات کے ایک وحدت الوجودی نقطہ نظر کو نمودیا ہے، یہ لوگ روحانی تربیت کے حسب ذیل چار منازل پیش کرتے ہیں۔ اگر روح کو اَمْرِ رَبِّیٰ کہا جاتا ہے قُلْ ۚ تَوَوُّحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ ۖ اَدْنٰی درجہ سے ترقی کر کے اشیاء عالم کو مبداء سے اتحاد و وصل کی خواہش کرے تو اس کو ان منازل میں سے ہو کر گزرنا پڑتا ہے۔

(۱) ایمان بالغیب۔

(۲) غیب کی جستجو۔ اگر ان عجیب و غریب مظاہر قدرت کا مشاہدہ کیا جائے تو تحقیق و جستجو کی روح اپنی نیند سے بیدار ہو جاتی ہے۔ اَفَلَا يَنْظُرُوْنَ اِلٰی الْاَوَّلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَ اِلٰی السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۚ وَ اِلٰی الْجِبَالِ كَيْفَ بُصِبَتْ ۚ

(۳) علم الغیب۔ جیسا کہ ہم اوپر بتا چکے ہیں، یہ اُس وقت حاصل ہوتا ہے جب ہم اس کو اپنی روح کی گہرائیوں میں

۱ سورۃ الاسری۔ آیت ۸۷۔

۲ سورۃ المفاتیح، آیت ۱۷، ۱۸، ۱۹۔

تلاش کرتے ہیں۔

(۴) تحقق۔ اعلیٰ درجے کے تقوٰت میں یہ عدل و احسان

کی مسلسل مشق سے حاصل ہوتا ہے۔

اِنَّ ۤاللهَ يَامُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَيُتَاۤءِ ذِي الْقُرْبٰى
وَيَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ ۝۹۵

تاہم یہ ذہن نشین رکھنا چاہئے کہ مابعد کے صوفیانہ فرقوں

نے (جیسے نقشبندیہ) اس تحقق کو حاصل کرنے کے دوسرے ذرائع

میں ایجاد کئے، یا یوں کہو کہ ہندی دیدانتوں سے ان کو مستعار

کنڈالینی کے ہندی نظریہ کی تقلید میں انہوں نے یہ تعلیم دی کہ

جسم انسانی میں مختلف رنگوں کی روشنی کے چھ مراکز ہیں۔ صوفی کا

۹۵ سورۃ النحل آیت ۹۲۔

۹۶ ویسبر نے حسب ذیل خیال لاسن کی سند پر پیش کیا ہے۔ البیرونی

نے پتین جلی کی تصنیف کا گیارہویں صدی کے آغاز میں عربی زبان

میں ترجمہ کیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے سانکیا سوترا کا بھی ترجمہ کیا

مقا۔ لیکن جو باتیں ان تصانیف میں مذکور ہیں وہ اصلی سنسکرت نسخوں سے

مطابقت نہیں رکھتیں دت تاریخ ادبیات ہند ص ۲۳۹۔

مطلع نظریہ ہوتا ہے کہ مراقبہ کے چند طریقوں کے استعمال سے ان کو متحرک کرے، اور اس کے ذریعہ رنگوں کی ظاہری کثرت و تعدد میں سے بالآخر اس اساسی نور کو مستحق کہلے جو بے رنگ ہے۔ اور جس کی وجہ سے ہر شئی دکھائی دیتی ہے۔ لیکن وہ خود غیر مرئی ہے۔ جسم کے توسط سے ان مراکز نور کی مستمر حرکت اور بالآخر ان کی مماثلت کا تحقق (مختلف اسماء الہی اور دیگر پر اسرار کلمات کے ورود سے جسم کے سالمات حرکت کر ایک متعین راستہ پر پڑ جاتے ہیں۔ اور اسی سے مراکز نور کی مماثلت کا تحقق ہوتا ہے) صوفی کے پورے جسم کو موزن کر دیتا ہے۔ اس واقعے سے یہ تمام طریقے ایرانی صوفیہ کو معلوم تھے فان کر میر کو ایک غلط فہمی ہو گئی جس کی بنا پر وہ تصور ہی کے پورے واقعہ کو ویدانتی تصورات کے اثر سے منسوب کرتا ہے۔ مراقبوں کے ان طریقوں کی نوعیت بالکل غیر اسلامی ہے، اور اعلیٰ درجے کے صوفیہ ان کو کوئی اہمیت ہی نہیں دیتے۔

(۲)

صوفیانہ مابعد الطبیعیات کے پہلو

اب ہم کو صوفیانہ مابعد الطبیعیات کے مختلف مکاتب یا یوں کہو کہ مختلف پہلوؤں پر توجہ کرنی چاہئے۔ صوفیانہ ادبیات کی اگر دقیق النظری سے تحقیق کی جائے تو یہ معلوم ہو گا کہ تصوف نے حقیقتِ انتہائی پر تین نقاط نظر سے غور کیا ہے، جو ایک دوسرے کا اخراج تو نہیں بلکہ اتمام کرتے ہیں۔ بعض صوفیانے شاعرانہ ذاتِ ارادے کو حقیقت کی اصلی ماہیت قرار دیا ہے، اور بعضوں نے جہاں کو۔ لیکن بعض کا یہ دعویٰ ہے کہ حقیقت دراصل فکر، فزریا علم سے بہت اعلیٰ صوفیانہ تفکر کے تین پہلو ہیں۔

(۱) حقیقت بطور شاعرانہ ذاتِ ارادہ کے۔

تاریخی ترتیب کے لحاظ سے ان میں سے پہلا نقطہ نظر وہ ہے جس کے نمائندے شفیق بلخی، ابراہیم ادہم، اور رابعہ وغیرہ گذرے ہیں۔ یہ مکتب حقیقتِ انتہائی کو ”ارادہ“ اور کائنات کو اس ”ارادہ“ کی محدود فعلیت خیال کرتا ہے۔ یہ

درحقیقت توحید ہی نقطہ نظر ہے، اور اسی لئے اس کی نوعیت زیادہ تر سامی ہے۔ اس مکتب کے موافق کے نصب العین میں طلب علم غالب نہیں ہے۔ بلکہ تقدس، دنیا سے بے تعلقی، اور خدا سے گہری محبت، جو گناہ کے شعور سے پیدا ہوتی ہے، ان کی زندگی کے مخصوص خط و خال میں سے ہے۔ ان کا مقصد فلسفیانہ غور و فکر نہیں بلکہ زندگی کا ایک نصب العین قائم کرنا ہے۔ لہذا ہمارے نقطہ نظر سے ان کی کچھ زیادہ اہمیت نہیں ہے۔

(ب) حقیقت بطور جمال کے۔

ویں صدی کے آغاز میں حضرت معروف کرخی نے نقوف کی یہ تعریف کی ہے کہ ”حقائق ربانی کا تعقل ہے“ اس تعریف سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ ایمان سے علم کی طرف بڑھنے کی تحریک شروع ہو گئی ہے۔ لیکن اس سے پہلے دسویں صدی کے اختتام کے قریب القشیری نے حقیقت انتہائی کو

۱۹ نکلسن نے نقوف کی مختلف تعریفات کو جمع کیا ہے۔ دیکھو رائل ایشیاٹک سوسائٹی جرنل اپریل ۱۹۰۶ء۔

تقل کا طریقہ بیان کیا تھا۔ اس مکتب کے معلمین نے اس نوافلاطونی تصور کو اختیار کر لیا کہ تخلیق درمیانی عوامل کے توسط سے ہوئی ہے۔ اگرچہ یہ تصور صوفی مصنفین کے ذہنوں میں ایک زمانہ تک باقی رہا لیکن انہوں نے وحدت الوجود کے نظریہ کی رہنمائی میں صدور کے نظریہ کو بالکل ترک کر دیا ابن سینا کی طرح وہ انتہائی حقیقت کو ”حسن ازلی“ سمجھتے ہیں، جس کے خمیر میں یہ بات داخل ہے۔ کہ ”چہرے“ کو کائنات کے آئینے میں منعکس کرے۔ لہذا کائنات ان کے نزدیک ”حسن ازلی“ کی ایک منعکسہ شبیہ یا پرتو ہے نہ کہ کوئی صدور، جیسا کہ نوافلاطونیوں نے تعلیم دی تھی سید شریف حسین کہتے ہیں کہ تخلیق کی علت انہما حسن ہے اور محبت پہلی مخلوق ہے۔ اس حسن کا تحقق عالم گیر محبت کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔ جس کی تعریف صوفیائے ایران اپنی خلقی زرتشتی جبلت کی بنا پر یہ کہتے ہیں کہ ”یہ ایک آتش مقدس ہے جو خدا کی سوا ہر ایک شئی کو جلا دیتی ہے“ مولانا روم فرماتے ہیں:-

شاد باش اے عشق خوش سودائے ما
اے طیب جملہ علت ہائے ما

اے دوائے نخوت و ناموس

اے تو افلاطون و جالینوسؑ

کائنات کے متعلق جب یہ نقطہ نظر قائم ہوا تو اس کا براہِ راست نتیجہ غیر شخصی جذب کے تصور کی صورت میں برآمد ہوا۔ سب سے پہلے یہ تصور بائزید بسطامی میں رونما ہوا اور یہ اس مکتب کے مابعد کے مخصوص خط و خال میں سے ہے۔ اس تصور کے نشو و نما پر اُن ہندو زائرین کا اثر بڑا ہو گا۔ جو ایران میں سے ہوتے ہوئے اُن بدھی مندروں کو جایا کرتے تھے۔ جو اُس وقت باکولہ میں موجود تھے۔ اس مکتب کو

۱۱۱ شنی جلال الدین رومی مع شرح بحر العلوم لکھنؤ، ۱۸۶۶ء ص ۹۔
۱۱۲ بدھ مت کی ترقی کے متعلق گیلگر کہتا ہے کہ ہم کو معلوم ہے کہ سکندر کے بعد کے زمانے میں بدھ مت کو ایران میں بڑی قوت حاصل ہو گئی تھی۔ اور اس کے پیرو بلرستان تک پھیلے ہوئے تھے۔ یہ بات تو خاص طور پر یقین کرنے کے قابل ہے کہ بدھ مت کے اکثر پیشوا باختر میں بھی پائے جاتے ہیں۔ یہ صورت حال جو غالباً پہلی صدی ق۔م میں ظہور پذیر ہوئی تھی۔ ساتویں صدی عیسوی تک باقی رہی۔ ظہور (بلاقی برصغیر آئندہ)

حسین منصور نے بالکل وحدت الوجودی بنادیا اور ایک
سچے ہندو ویدانتی کی طرح انا الحق (اہم برہما اسمی)
چلا اٹھا۔

صوفیا کے اس مکتب کے نزدیک انتہائی حقیقت یا
”حسن ازلی“ ان معنوں میں لامحدود ہے کہ ”آغاز و انتہا،
چپ و راست، تحت و فوق وغیرہ جیسے قیود سے کلیتہً پاک
ہے۔“ جوہر و عرض کا امتیاز لامحدود میں قائم نہیں رہتا۔ ”جوہر
اور حقیقت دراصل ایک دوسرے کی حین^{۱۷} ہیں۔“
ہم اوپر بتلا چکے ہیں کہ فطرت ہستی مطلق کا آئینہ ہے، لیکن
نسفی کے خیال میں آئینہ کی دو قسمیں^{۱۸} ہیں۔

(بقیہ بر سقم آئندہ)

اسلام نے کابل اور باختر میں بدھ مت کی ترقی کو مسدود کر دیا۔ زرتشت
کے افسانے کے آغاز کو، جیسا کہ واقعی نے پیش کیا ہے، اس دور میں جگہ
دینی چاہئے (مشرقی ایرانیوں کی تہذیب جلد دوم ص ۱۶۰)۔

۱۷ مقصد اقتصاد نسفی۔ ورق ۸ (ب)

۱۸ مقصد اقتصاد نسفی۔ ورق ۱۰ (ب)

۱۹ مقصد اقتصاد نسفی۔ ورق ۲۳ (ب)

(۱) وہ آئینہ جو شبیہ منعکسہ کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ فطرت خارجی ہے۔

(۲) وہ آئینہ جو اصل جو ہر کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ انسان ہے جو ہستی مطلق کی ایک تحدید ہے اور جو غلطی سے اپنے آپ کو ایک مستقل و آزاد ہستی خیاں کرتا ہے۔

نسفی کہتا ہے کہ ”اے درویش کیا تو اپنے کو خدا سے بے نیاز سمجھتا ہے، یہ بہت بڑی غلطی ہے۔“ نسفی اپنے مفہوم کو ایک خوبصورت تمثیل سے واضح کرتا ہے۔ ایک دریا کی پھلیوں نے یہ معلوم کر لیا کہ وہ پانی میں رہتی، بستی، چلتی پھرتی ہیں، اور اسی پر ان کی ہستی قائم ہے، اور انہوں نے یہ بھی محسوس کیا کہ وہ اس شے کی حقیقی ماہیت سے لاعلم ہیں، جو ان کی زندگی کا مبداء ہے۔ پس انہوں نے اس سے بھی بڑے دریا کی ایک عقلمند پھلی سے رجوع کیا اور اُس فلسفی پھلی نے اُن سے یوں خطاب کیا۔ ”اے تم جو ہستی کی گرہ کو کھولنا چاہتی ہو۔ تم اتحاد سے پیدا ہوئی ہو۔ لیکن ایک غیر حقیقی فراق کے خوف سے

لے مقصد اقصاد از نسفی۔ ورق ۳ (ب)

مرتی ہو۔ تم لبِ دریا بھی تشنہ ہی ہو۔ ایک خزانے کی مالک ہو
لیکن مفلس مر رہی ہو۔“

لہذا فراق و جدائی کا احساس ایک لاعلمی ہے۔ اور غیریت
محض ایک التباس اور خواب و سایہ ہے۔ یہ تفریق اُس نسبت
کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ جو ہستی مطلق کو اپنی ذات کا
تعقل کرنے کے لئے لازمی تھی، اس مکتب کے امام اعظم
”رومی کامل“ ہیں۔ جیسا کہ ہینگل آپ کو ملقب کرتا ہے۔
آپ نے عالم کے قدیم نو فلاطونی تصور کو لے لیا، جو ہستی
کے مختلف دائروں میں عمل پیرا ہے۔ اور اس کو جدید رنگ
میں اس طرح پیش کیا کہ کلاڈ نے اپنی کتاب ”افسانہ تخلیق“
میں آپ کے اشعار کو جگہ دی ہے۔ میں آپ کے اُن مشہور
اشعار کو یہاں درج کرتا ہوں۔ تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ
اس شاعر نے ارتقاء کے جدید تصور کی کس قدر کامیابی سے
پیشین گوئی کی تھی۔ اس کو وہ اپنی تصویریت کا ایسا پہلو سمجھتے
ہیں جو حقیقت پر مبنی ہے۔

آمدہ اول بہ اسلیم جسامد وز جہادی در بناتی اوقاد
 ساہا اندر بنائے عمر کرد وز جہادی یا دنا و دراز بند
 وز بناتی چوں نہ حیواں اوقاد نامدش حال بناتی ہیج یاد
 جز ہاں میلے کہ دارد سوی آں خاصہ در وقت بہار و ضمیران
 باز از حیوان سوئے انسانیش می کشد آں خالتے کہ دانیش
 ہم چنین اقلیم تا اقلیم رفت تا شد اکنوں عاقل و دانا و رفت
 عقلہائے اولیش یاد نیست ہم ازیں عقلش تحول کرد نیست
 تا دہریں عقل پر حرص طلب مد ہزاراں عقل بیند ابو العجب

(مثنوی کتاب چہارم)

مونیفہ تفکر کے اس پہلو کا نو فلاطونیت کے اساسی
 لغورات سے محو نہ کیا جائے تو یہ زیادہ اجاگر ہو جائیگا،
 نو فلاطونیت کا خدا موجود فی العالم بھی ہے۔ اور ماورائی
 بھی۔ چونکہ یہ تمام اشار کی علت ہے۔ اس لئے یہ ہر جگہ
 موجود ہے۔ اور چونکہ یہ تمام اشار سے الگ ہے اس لئے
 یہ کہیں بھی نہیں ہے۔ اگر وہ صرف ”ہر جگہ“ ہوتا اور یہ نہ کہا
 جاتا کہ وہ ”کہیں نہیں“ ہے۔ تو وہ سب کچھ ہوتا (ہمہ دوست)
 بہر حال مونیفہ سنجیدگی کے ساتھ کہتا ہے کہ خدا سب کچھ ہے۔

نوفلاطونینؒ مادے کے استمرار یا استقلال کو کسی قدر جائز رکھتے ہیں۔ لیکن زیر بحث مکتب کے صوفیا تمام تجربات کو ایک قسم کا خواب سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ایسی زندگی جو مقید ہو۔ ایک نیند ہے۔ اور موت ہی اس نیند سے بیدار کرتی ہے، بہر حال غیر شخصی بقا کا یہی نظریہ ہے جو اس مکتب کو نوفلاطونیت سے متمايز کرتا ہے۔ (اس کی نوعیت درحقیقت مشرقی ہے) وٹکر کہتا ہے کہ ”عربی فلسفہ کے اس نظریہ کا کہ عام عقل انسانی کو غیر شخصی بقا ہے۔ اگر ارسطاطالیسیت اور نوفلاطونیت سے مقابلہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ نظریہ بالکل جدید اور عربی فلسفہ ہی کی ذاتی پیداوار ہے۔“

اوپر جو اجمالی تشریح گزر چکی ہے اس سے ظاہر ہوگا کہ یہ طرز تفکر تین اساسی تصورات پر مشتمل ہے۔

(۲) یہ کہ انتہائی حقیقت کا علم فوق المحسّی حالت شعور کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔

(ب) یہ کہ انتہائی حقیقت غیر شخصی ہے۔

۱۔ نوفلاطونیت از وٹکر ص ۵۸۔

(ج) یہ کہ انتہائی حقیقت واحد ہے۔
ان تصورات کے مقابلہ میں حسب ذیل امور کو رکھا
جا سکتا ہے۔

(۱) لا اور بیت کا رد عمل جس کا ظہور ایران کے ایک مشہور
شاعر عمر خیّام (بارہویں صدی) میں ہوا۔ جو عقلی یا یوسی
کی حالت میں چیخ اٹھتا ہے :-
آہنا کہ محیط فضل و آداب شدند در کشف علوم شمع اصحاب شدند
رہ زیں شب تاریک نہ بردن بدول گفتند فسانہ و در خواب شدند
(۲) تیرہویں صدی میں ابن تیمیہ اور اُس کے پیروں کا
توحیدی رد عمل۔

(۳) تیرہویں صدی میں واحد محمد کا تکثیر علی رد عمل۔
اگر خالص فلسفیانہ نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو آخری
تحریر بہت ہی دلچسپ ہے۔ تاریخ فکر چند عام قوانین ارتقاء
کے عمل کو ہم پر واضح کر دیتی ہے۔ یہ قوانین مختلف اقوام
کی عقلی تاریخ میں بھی پائے جاتے ہیں۔ جرمنی کے توحیدی

نظا مات فکر سے ہر بار ط کی کثرت پید ا ہوتی ہے اسپنوزا کے وحدت الوجود سے لائبنز کی "فردیت" وجود میں آتی ہے اسی قانون کے اثر سے واحد محمدؐ نے بھی اپنے زمانے کی وحدیت سے انکار کر دیا، اور یہ دعویٰ کیا کہ حقیقت ایک نہیں بلکہ ایک سے زیادہ ہے لائبنز سے بہت پہلے اس نے یہ تعلیم دی کہ کائنات "افراد" کا مجموعہ ہے۔ یہ ایسی اکائیاں یا سالمات ہیں اور جن میں حیات بھی ودیعت ہے۔ ابتدائی مادہ کا۔ تدریجی کمال ہی قانون عالم ہے۔ مادہ ہمیشہ ادنیٰ صورتوں سے گزر کر اعلیٰ کی طرف جاتا ہے، اور ان صورتوں کا یقین، اُس غذا سے ہوتا ہے، جو اساسی اکائیاں اپنے اندر جذب کرتی ہیں۔ اس کے عمل تخلیقِ عالم کا ہر دور آٹھ ہزار سال پر مشتمل ہے، اور اس قسم کے ہر آٹھ ادوار کے بعد کائنات میں انتشار پیدا ہو جاتا ہے، اور یہ اکائیاں پھر متحد ہو کر ایک نئے عالم کو تشکیل دیتی ہیں واحد محمدؐ کو ایک جدید فرقہ پیدا کرنے میں کامیابی ہوئی۔ اس فرقہ پر بہت سے مظالم ڈھائے گئے اور بالآخر شاہ عباس نے اس کو صفحہ ہستی ہی سے مٹا دیا۔ کہا جاتا ہے کہ شیراز کے

مشہور شاعر حافظ بھی اسی فرقے کے عقائد کو مانتے تھے۔

(ج) حقیقت بطور نور یا فکر کے۔

نصوف کا تہ اکتب حقیقت کو نور یا فکر سمجھتا ہے۔ جس کی ماہیت ہی اس بات کی متقاضی ہے کہ کوئی ایسی شئی ہونی چاہئے جس کے متعلق فکر کی جائے یا جس کو منور کیا جائے۔ نصوف کے ماقبل مکتب نے نو فلاطونیت کو ترک کر دیا تھا۔ لیکن اس مکتب نے اس کو نئے نظامات فکر میں تبدیل کر دیا۔ اس مکتب کی مابعد الطبیعیات کے دو پہلو ہیں۔ ایک کی نوعیت تو بالکل ایرانی ہے۔ اور دوسرے پر مسیحی انداز تفکر کا خاص طور پر اثر پڑا ہے۔ دونوں متفقہ طور پر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ تجربی کثرت و تعدد کے واقعہ سے یہ بات لازم آتی ہے کہ خود انتہائی حقیقت کی ماہیت ہی میں ایک قوت تفریق موجود ہے۔ میں اب ان پر تاریخی ترتیب کے ساتھ بحث کر دوں گا۔

احقیقت بہ حیثیت نور کی الاشراق

ایرانی تنویر کی طرف رجعت

اسلامی علم الکلام میں یونانی جدیدیات کے استعمال سے تنقید کی روح بیدار ہو گئی۔ اس کا آغاز الاشراقی کے ساتھ ہوا۔ اور یہ الغزالی کی تشکیک میں مکمل طور پر نمودار ہو گئی۔ عقلیوں میں بھی نظام جیسے نقاد موجود تھے جنہوں نے یونانی فلسفہ کو من وعن تسلیم نہیں کیا۔ بلکہ اس پر آزادی سے تنقید کی۔ تحکم و عقائد کے حامی الغزالی، الرازی، ابوالبرکات اور امدی وغیرہ نے یونانی فلسفہ کی پوری تعمیر پر حملے کئے اور ابوسعید سیرانی، قاضی عبدالجبار، ابوالمعالی ابوالقاسم، اور سب سے بڑھ کر دقیق النظر ابن تیمیہ اس قسم کے کلامی محرکات سے متاثر ہو کر یونانی منطق کی خلقی کمزوری کو منظر عام پر لانے لگے۔ یونانی فلسفہ کی تنقید میں ان مفکرین کو بعض قابل صوفیا جیسے شہاب الدین سہروردی سے بھی مدد ملی، انہوں نے اپنی ایک تصنیف میں جو کشف المغضاب

ایونانیہ کے نام سے موسوم ہے، یونانی فلسفہ کا ابطال کر کے عقل خالص کی بیچارگی کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ عقلیت کے خلاف اشاعرہ کے رد عمل کا یہ نتیجہ ہوا کہ اس سے ایک نظام مابعد الطبیعیات نمودار پایا جس کے بعض حصوں پر بالکل جدید رنگ چڑھا ہوا ہے، اس نے جدید غلامی کی زنجیروں کو کلیۃً توڑ دیا اور ملین کا یہ خیال ہے کہ مسلمانوں میں فارابی اور ابن سینا کے بعد تفکر کی روح مضحل ہو گئی، ان کے بعد فلسفہ اورتیا بیت اور سریت میں جا کر دیوالیہ ہو گیا، اور ملین نے اس بات کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے کہ فلسفہ یونان پر مسلمانوں کی تنقید سے ایک طرف تو اشاعرہ کی تصویر وجود میں آئی اور دوسری طرف ایرانی تفکر کی اندسہ نو تعمیر ہوئی۔ ایک ایسے نظام فلسفہ کی تعمیر ممکن تھی جس کی نوعیت بالکل ایرانی ہو اور لازمی تھا کہ غیر ملکی تفکر منہدم ہو جاتا، یا ذہن پر اس کا جو تسلط تھا کم ہو جاتا۔ اشاعرہ اور اسلامی عقائد کے دیگر حامیوں نے اس انہدام کو تکمیل تک پہنچایا

الاشراقی جو آزادی کی پیداوار تھے فکر کی ایک جدید عمارت
 تعمیر کرنے کے لئے آگے بڑھے۔ لیکن انھوں نے اس جدید
 تعمیر میں پُرانے مواد و مسالہ کو بالکل ترک نہیں کیا۔ ان کا
 دماغ خالص ایرانی تھا۔ اور یہ تنگ نظر سند کی دھکیوں کی
 پروانہ کر کے اپنی آزاد خیالی کا ادعا کرتا ہے۔ ان کے
 فلسفہ میں قدیم ایرانی روایات، جن کا جزوی اظہار طیب
 رازی، الغزالی اور اسماعیلیہ فرقہ کی تصانیف میں ہوا
 تھا، اپنے پیشروں کے فلسفہ سے اور اسلامی علم الکلام سے
 آخری مصالحت کرنے کی کوشش کرتی ہیں۔

شیخ شہاب الدین سہروردی جو شیخ الاشراق
 مقتول کے نام سے مشہور ہیں۔ بارہویں صدی کے اوائل
 میں پیدا ہوئے۔ انھوں نے ماجد جیلی سے جو شارح الرازی
 کے استاد ہیں فلسفہ سیکھا، اور جب کہ یہ ابھی نوجوان ہی
 تھے۔ اسلامی دنیا میں ایک مفکر کی حیثیت سے ان کا کوئی
 ہمسر نہ تھا سلطان صلاح الدین کے بیٹے الملک النظار
 نے جو ان کا زبردست مداح تھا۔ ان کو حلب میں مدعو کیا۔
 یہاں اس نوجوان فلسفی نے اپنی آزاد آراء و افکار کو اس طرح

پیش کیا کہ اس زمانے کے متکلمین میں اس سے زبردست رشک پیدا ہو گیا۔ خو سخوار ادعا یت کے اُن غلاموں نے جو اپنی خلقی کمزوری سے واقف ہوتے ہیں، اور جو اپنی حمایت کے لئے زبردست قوت مہیا رکھتے ہیں سلطان صلاح الدین کو لکھا ہے کہ شیخ کی تعلیم اسلام کے لئے ایک خطرہ ہے، اور مذہبی مفاد کے لئے یہ لازمی ہے کہ اس فتنہ کو ابتدا ہی میں مٹا دیا جائے، سلطان اس پر راضی ہو گئے۔ ۳۶ سال کی عمر میں اس نوجوان ایرانی مفکر نے اُس مہلک ضرب کے آگے سر جھکا دیا، جس نے اس کو شہید حق بنا کر اس کے نام کو بقائے دوام عطا کیا۔ قاتلین تو مر چکے تھے لیکن وہ فلسفہ جس کی قیمت خون سے ادا کی گئی تھی، ابھی تک زندہ ہے۔ اور مخلص محبتان صداقت کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔

فلسفہ اشراق کے بانی کی خصوصیات میں سے اس کی عقلی آزادی اور وہ دقیق النظری زیادہ نمایاں ہے جس کی وجہ سے وہ معمولی مواد و مسالہ سے ایک مکمل نظام تشکیل دیتا ہے، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ اپنے ملک کی فلسفیانہ روایات کے ساتھ وفا شعار رہتا ہے۔ بہت سے اساسی امور میں

وہ افلاطون سے مختلف الرائے ہے، اور ارسطو پر بھی، جس کے فلسفہ کو وہ اپنے نظام فکر کی ایک تیاری سمجھتا ہے، آزادی کے ساتھ تنقید کرتا ہے۔ کوئی چیز اس کی زد سے نہیں بچتی۔ حتیٰ کہ ارسطو کی منطق کو بھی وہ دقیق النظری سے جانچتا ہے، اور اس کے بعض نظریات کے کھوکھلے پن کو ظاہر کر دیتا ہے۔ مثلاً ارسطو کے نزدیک منطقی تعریف جنس و فصل کا اجتماع ہے۔ لیکن الاشراقی کا دعویٰ ہے کہ جس شئی کی تعریف کی جاتی ہے۔ ہم اس کی متماثل صفت سے، جس کو کسی دوسری شئی پر محمول نہیں کیا جاسکتا، اس شئی کے علم تک نہیں پہنچ سکتے۔ ہم گھوڑے کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ یہ ایک ہنہانے والا جانور ہے۔ ہم حیوانیت کو اس لئے سمجھ جاتے ہیں کہ ہم کو بہت سے جانوروں کا علم ہے جن میں یہ صفت موجود ہے۔ لیکن ہنہانے کی صفت کو سمجھنا ناممکن ہے۔ کیونکہ یہ صفت اس شئی کے سوا جس کی تعریف کی جا رہی ہے۔ کہیں اور نہیں پائی جاتی۔ لہذا ایک ایسے شخص کے لئے جس نے گھوڑی کو کبھی نہیں دیکھا ہے۔ گھوڑے کی یہ معمولی تعریف بے معنی ہوگی۔ ایک حکیماتی اصول کی حیثیت سے ارسطو جیسی تعریف

بالکل بے کار ہے۔ اس تنقید سے شیخ کی رہنمائی اُس نقطہ نظر کی طرف ہوتی ہے۔ جو بوزنکے کے نقطہ نظر سے بہت مشابہ ہے، جس نے تعریف کی، یہ تعریف کی ہے کہ یہ مفاد کو اکٹھا کرنے کا نام ہے۔ شیخ کا دعویٰ ہے کہ صحیح تعریف میں تمام صفات لازمہ شامل ہوں گی جو مجموعی حیثیت سے اس شئی کے سوا جس کی تعریف کی جاتی ہے کہیں اور پائی نہ جائیں، انفرادی حیثیت سے ممکن ہے کہ وہ دوسری اشیاء میں بھی موجود ہوں۔

اب ہم کو اُن کے نظام مابعد الطبیعیات کی طرف رجوع ہونا چاہئے اور اس کا اندازہ لگانا چاہئے کہ انہوں نے اپنے ملک کے فلسفہ میں جو اضافہ کیا ہے اس کی کیا قیمت ہو شیخ کا قول ہے کہ ماورائی فلسفہ کے خالص عقلی پہلو کو پوری طرح سمجھنے کے لئے ایک معلم کو چاہئے کہ ارسطو کے فلسفہ، منطق، ریاضیات، اور نقیصہ سے پوری واقفیت حاصل کر لے۔ گناہ اور تعصب کے داغ سے اُس کے ذہن کو بالکل پاک رہنا چاہئے۔ تاکہ وہ بتدریج اُس ماسہ باطنی کو نمودے سکے۔ جس کا وظیفہ یہ ہے کہ جس چیز کو عقل محض نظری حیثیت سے

سمجھ لیتی ہے۔ اُس کی تصحیح و تصدیق کرے۔ تنہا عقل ادراک کرنے کے قابل نہیں۔ اُس کو ہمیشہ ”ذوق“ سے (جو اشیاء کے جوہر کا پُر اسرار ادراک ہے) مدد لینی چاہئے جو بے چین روح کو علم و سکون بخشتا ہے اور تشکیک کو ہمیشہ کے لئے مٹا دیتا ہے ہم کو اس روحانی تجربہ کے خالص تفکر می پہلو یعنی باطنی ادراک کے نتائج سے تعلق ہے۔ جن کو فکر انسانی منضبط و منظم کرتی ہے۔ لہذا ہم اشراقی فلسفہ کے مختلف پہلوؤں مثلاً وجودیات، کونیات اور نفسیات پر غور کریں گے۔

وجودیات

تمام موجودات کی انتہائی حقیقت نورِ قاہر ہے یعنی وہ ابتدائی نورِ مطلق جس کی ماہیت میں مسمرتجلی داخل ہے۔ نورِ سر زیادہ کوئی شئی مرئی نہیں اور مرئیت کی تعریف تحصیل حاصل ہے لہذا نور کی ماہیت ظہور ہے۔ اگر ظہور ایک ایسی صفت ہے جو نور پر اضافہ کی گئی ہے تو اس سے لازم آئے گا کہ نور

۱۔ شرح انوار یہ۔ الاشراقی کی حکمت الاشراق پر الہروی کی شرح۔ ورق ۱۰ (العن)

بذاتِ خود مرئی نہیں۔ بلکہ یہ ایک ایسی شئی کے توسط سے مرئی ہو جاتا ہے جو بذاتِ خود مرئی ہے۔ اس سے یہ مہمل نتیجہ نکلتا ہے کہ نور کے سوا ایک اور شئی بھی ہے جو نور سے زیادہ مرئی ہے۔ لہذا نورِ اولیٰ کے وجود کی علتِ خود اس نورِ اولیٰ سے باہر نہیں۔ اس ابتدائی قوت کے علاوہ جو کچھ ہے وہ قائم بالیغیر اور ممکن الوجود ہے۔ ظلمت کوئی ایسی متاثر شے نہیں ہے جو کسی آزاد و قائم بالذات ماخذ سے ظہور پذیر ہوتی ہو۔ مجوسی مذہب کے نمائندوں کا یہ خیال کہ نور و ظلمت دو متماثر حقائق ہیں اور ان کو دو متاثر عوامل تخلیق خلق کرتے ہیں، ایک غلطی پر مبنی ہے۔ ایران کے قدیم فلاسفہ اُن زرتشتی پیشوایان مذہب کی طرح ثنویں نہ تھے جنہوں نے اس خیال کی بناء پر کہ ”ایک“ اپنے اندر سے ایک سے زیادہ کو وجود میں نہیں لاسکتا، یہ قرار دیا تھا کہ نور و ظلمت کے دو مستقل ماخذ ہیں۔ ان دونوں کی باہمی نسبت تناقض پر مبنی نہیں، بلکہ ان میں وجود و عدم کا تعلق ہے۔ نور کی اثبات ہی میں اُس کی نفی پوشیدہ ہے، یعنی اپنے کو برقرار رکھنے کے لئے وہ ظلمت کو منور کر دیتا ہے۔ نورِ اولیٰ تمام حرکات کا مبداء و

منفذ ہے۔ لیکن اس کی حرکت تبدیل مقام نہیں بلکہ منور کرنے کی خواہش حرکت کا باعث ہوتی ہے اور اس کا جو ہر بھی یہی ہے، یہی خواہش نور کو بے چین کر دیتی ہے کہ اپنی شعاعوں کو تمام اشیاء پر منعکس کر کے ان میں زندگی کی ایک لہر دوڑا دے۔ اس سے جو تجلیات ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ ان کی تعداد لامحدود ہے۔ ایسی تجلیات جن کی روشنی میں شدت ہوتی ہے۔ وہ دوسری تجلیات کا ماخذ بن جاتی ہیں۔ اور بتدریج ان کی روشنی میں اسخطاط شروع ہوتا ہے۔ اسکے بعد یہ تجلیات دوسری تجلیات کو پیدا کرنے کے قابل نہیں رہتیں۔ یہ تمام تجلیات ایسے وسائل یا علم الکلام کی زبان میں ایسے ملائکہ ہیں جن کے ذریعہ سے نور اولیٰ وجود کی لامحدود اقسام کو حیات و قیام عطا کرتا ہے۔ ارسطو کے پیروؤں نے غلطی سے عقول کی تعداد کو دس تک محدود کر دیا تھا۔ مقولات فکر کے شمار کرنے میں بھی ان سے اسی طرح غلطی صادر ہوئی۔ نور اولیٰ کے امکانات لامحدود ہیں، اور کائنات معہ اپنی کثرت و تعدد کے اُس لامحدودیت کا ایک جزوی ظہور ہے جو اس کے عقب میں پوشیدہ ہے۔ لہذا ارسطو

کے مقولات محض اضافی حیثیت سے صحیح ہیں۔ فکر انسانی کیلئے یہ ناممکن ہے کہ تصورات کی ان لامحدود قسموں کو اپنی فہم کی گرفت میں لاسکے۔ جن کے مطابق نور اولیٰ ان چیزوں کو منور کرتا ہے جو غیر نور ہیں۔ نور اولیٰ کی حسب ذیل تجلیات میں ہم امتیاز کر سکتے ہیں:-

(۱) نور مجرد (یعنی انفرادی و کُلّی عقل) اس کی کوئی صورت نہیں، یہ اپنے سوا کسی اور شئی کی صفت نہیں بنتی (جو ہر) اس سے نور کی مختلف نیم شعوری، شعوری، اور شاعرانہ ذات عوتیں ظہور پذیر ہوتی ہیں، اور یہ بلحاظ تنویر ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔ ان کو اپنے ماخذ سے جس قدر قرب یا بعد ہوتا ہے اُسی قدر ان کی تنویر کم یا زیادہ ہوتی ہے۔ انفرادی عقل یا روح نور اولیٰ کی ایک دھندلی سی شبیہ یا عکس بعیدہ ہے۔ نور مجرد خود کو خود اپنے ذریعہ سے جانتا ہے، اور کسی ”غیر انا“ کا یہ محتاج نہیں ہوتا جو اس کے وجود کو منکشف کر سکے۔ شعور یا علم ذات نور مجرد کا جوہر ہے۔ یہی نور مجرد کو نفی نور سے متماکز کرتا ہے۔

(۲) نور عارضی (صفت) یہ ایسا نور ہے جس کی کوئی ایک

صورت ہوتی ہے اور جو اپنے سوا کسی اور شئی کی صفت بننے کی قابلیت رکھتا ہے۔ (یعنی ستاروں کا نور یا دوسرے اجسام کی مرئیت) نور عارضی یا صحیح معنوں میں نور محسوس، نور مجرد ہی کا عکس بعیدہ ہے، جو بعد کی وجہ سے اپنی شدت کو کھودیتا ہے۔ مسلسل انعکاس کا عمل درحقیقت مدہم کر نیوالا عمل ہے۔ متواتر تجلیات بتدریج اپنی شدت کو کھودیتی ہیں۔ اس انعکاس کے سلسلہ میں ہم ایسی تجلیات پر پہنچتے ہیں۔ جو بہت ہی مدہم ہو کر اپنی مستقل حیثیت کو بالکل گم کر دیتی ہیں، اور بغیر کسی دوسری شئی کی مدد کے قائم نہیں رہ سکتیں۔ امفی تجلیات پر نور عارضی مشتمل ہے۔ یعنی یہ ایسی صفت ہے جس کا کوئی مستقل و آزاد وجود نہیں۔ لہذا نور عارضی و نور مجرد کے مابین علت و معلول کا تعلق ہے۔ تاہم معلول ایسی شئی نہیں ہے جو اپنی علت سے بالکل متاثر و جداگانہ ہو، یہ ایسی مفروضہ علت کا ایک تغیر یا ضعیف صورت ہوتی ہے۔ نور مجرد سو علیحدہ جو شئی بھی ہو وہ نور عارضی کی علت نہیں ہو سکتی کیونکہ آخر الذکر (یعنی نور عارضی) محض ممکن الوجود ہے، اور اسی لئے اس کی نفی بھی کی جا سکتی ہے۔ اور اس کو اجسام سے اُن کی ماہیت میں

کوئی تبدیلی کئے بغیر، علیحدہ کیا جاسکتا ہے۔ جسم منور کا جو ہر یا ماہیت، اگر نور عارضی کی علت ہوتی تو اس کو نور سے ظلمت میں لانے کا عمل ناممکن ہو جاتا۔ ایک غیر فاعل علت کو ہم خیال میں نہیں لاسکتے۔

اب واضح ہو گیا کہ شیخ الاشراق اشاعرہ سے اس بات میں متحد الخیاں ہیں کہ ارسطو کے مادہ اولی جیسی کوئی شئی موجود نہیں ہے۔ گو وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ نفی نور یعنی ظلمت کا وجود بھی لازمی ہے، ظلمت معروض نور ہر جوہر و عرض کے سوا باقی مقولات کی اضافیت کی تعلیم میں بھی وہ اشاعرہ سے متفق ہیں۔ لیکن وہ اشاعرہ کے نظریہ علم میں اس حد تک تصحیح کرتے ہیں جس حد تک کہ وہ علم انسانی میں ایک فاعلی عنصر کو مانتے ہیں۔ ہمارے معروضات علم سے ہمارا تعلق بالکل انفعالی نہیں۔ انفرادی روح، خود بھی ایک تجلی ہونے کے لحاظ سے معروض علم کو عمل علم کے دوران میں منور کر دیتی ہے۔ اس کے نزدیک کائنات فاعلی

۱۔ شرح انوارۃ۔ ورق ۱۱ (ب)

تفویر کا ایک زبردست عمل ہے۔ لیکن خالص نقطہ نظر سے یہ تفویر
تجلی ایک جزوی اظہار ہے نور ادنیٰ کی لامحدودیت کا جوایسے
قوانین کے مطابق منور کر سکتی ہے جن سے ہم لاعلم ہیں۔ مقولات
فکر لامحدود ہیں۔ ہماری فکر صرف چند مقولات کو لے کر عمل
کرتی ہے۔ لہذا شیخ الاشراق مناظری نقطہ نظر سے جدید
انسانیت (HUMANISM) سے دور نہیں ہیں۔

کونیات

وہ تمام چیزیں جو ”غیر نور“ اُن کو اشراقی مفکرین ”کمیت
مطلق“ یا ”مادہ مطلق“ کہتے ہیں۔ یہ صرف اثباتِ نور کا ایک دوسرا
پہلو ہے۔ یہ کوئی مستقل وجود نہیں جیسا کہ ارسطو کے پیروں
نے غلطی سے خیال کیا تھا۔ یہ واقعہ کہ ابتدائی عناصر ایک
دوسرے سے تبدیل و متغیر ہوتے ہیں اس اساسی مادہ
مطلق کی طرف اشارہ کرتا ہے جو مع اپنے مختلف مدارج کثافت
کے مادی وجود کے مختلف دوار کو تشکیل دیتا ہے۔ تمام اشیاء
کی بنیاد کو دو اصناف میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

(۱) جو مادہ رائے مکان ہے۔ یعنی نامعلوم جو ہر یا

سالمات (اشاعرہ کے جواہر)

(۲) جو لازماً موجود فی المكان ہے۔ یعنی ظلمت کی صورتیں

جیسے وزن، بو، ذائقہ وغیرہ۔

ان دونوں کے اجتماع پر مادہ مطلق مشتمل ہے۔ ایک

مادی جسم ظلمت اور نامعلوم جوہر کے اجتماع کی صورت ہے،

جس کو نور مجرد مرئی یا منور کر دیتا ہے۔ لیکن ظلمت کی مختلف

صورتوں کی علت کیا ہے؟ یہ بھی نور کی صورتوں کی طرح اپنے

وجود کے لئے نور مجرد کے محتاج ہیں جس کی مختلف تجلیات

سے موجودات میں کثرت و تعدد پیدا ہوتا ہے۔ وہ صورتیں

جن کی بناء پر اجسام ایک دوسرے سے متمايز و مختلف ہوتے

ہیں مادہ مطلق کی ذات میں موجود نہیں ہیں۔ کیمیت مطلق اور

مادہ مطلق ایک دوسرے کے مائل ہیں۔ اگر یہ صورتیں مادہ

مطلق کی ماہیت میں موجود ہوں تو ظلمت کی صورتوں کی حد تک

تمام اجسام مائل ہوں گے۔ بہر صورت ہمارا روزمرہ کا تجربہ

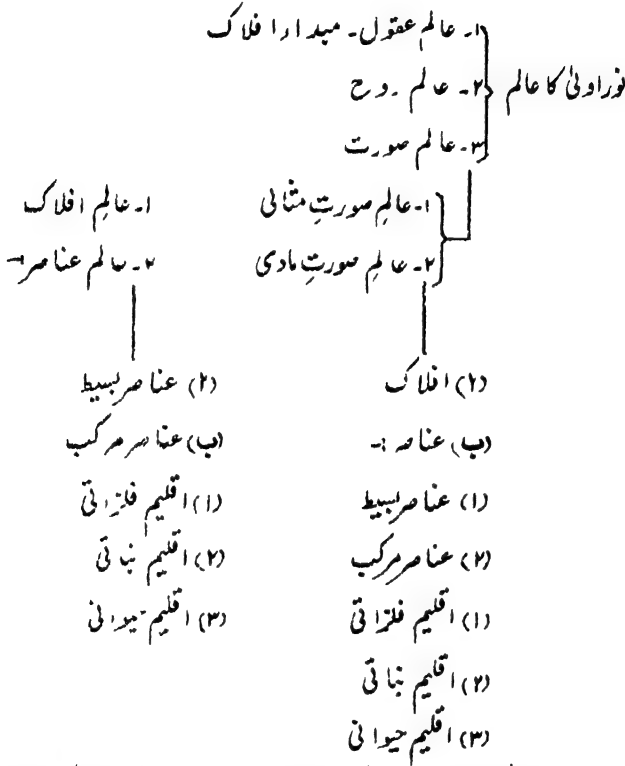
اس کی تردید کر دیتا ہے۔ لہذا ظلمت کی صورتوں کی علت مادہ

مطلق نہیں ہے۔ اور چونکہ اختلاف صور کی علت کسی اور شئی کو

نہیں ٹھکرایا جاسکتا اس لئے یہ لازم آتا ہے کہ نور مجرد کی مختلف

تجلیات ہی کا نتیجہ ہیں۔ نور و ظلمت کی صورتوں کا وجود نور مجرد سے ماخوذ ہے۔ مادی جسم کا تیسرا عنصر یعنی نا معلوم جو ہر یا سالمہ اثبات نور ہی کے ایک لازمی پہلو کے سوا اور کچھ نہیں۔ لہذا جسم بہ حیثیت مجموعی بالکل نور اوئی پر قائم ہے۔ کل کائنات در حقیقت دوار وجود کا ایک مستمر سلسلہ ہے۔ اور یہ سب ابتدائی نور ہی پر قائم ہیں۔ جو مبداء نور سے قریب ہیں، وہ زیادہ تجلی حاصل کرتے ہیں۔ ہر دوار سے کے موجودات کو اور خود ان دوار کو غیر محدود درمیا فی تجلیات کے ذریعہ سے روشنی، حاصل ہوتی ہے، جو ”ذی شعور نور“ کی مدد سے وجود کی چند صورتوں کو محفوظ کر لیتے ہیں (جیسا کہ انسان، حیوان اور نباتات میں ہوتا ہے۔ اور بعض بغیر اس کی مدد کے) جیسا کہ فلزات اور ابتدائی عناصر میں ہوتا ہے (کثرت و تعدد کا یہ وسیلہ منظر جس کو ہم کائنات کے نام سے موسوم کرتے ہیں وہ ایک ظل و سایہ ہے۔ لامحدود تجلیات اور نور اوئی کی شعاعوں کا۔ اشیاء میں ان تجلیات کی وجہ سے جن کی طرف یہ مسلسل حرکت کرتی ہیں، ایک عشق کا جذبہ ابھر جاتا ہے۔ تاکہ وہ اصلی مبداء نور سے مستفیض ہوتی رہیں۔ کائنات محبت کا ایک ابدی

ڈرامہ ہے۔ ہستی کے مختلف عوالم حسب ذیل ہیں:-



ہستی کی عام ماہیت کو اجمالی طور پر بیان کر دیا گیا ہے۔ اب ہم عمل کائنات کو زیادہ تفصیلی طور پر جانچیں گے۔ جو کچھ ”غیر نور“ ہے۔ اس کی تقسیم حسب ذیل ہے۔

(۱) ازلی۔ یعنی عقول، ارواح اجرام فلکی، فلک، عناصر، زبان و حرکت۔

(۲) ممکن الوجود یعنی مختلف عناصر کے مرکبات۔ افلاک کی حرکت ازلی ہے۔ اور اسی سے کائنات کے مختلف دوائر تشکیل پاتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ روح فلکی میں مبداء نور سے بجلی حاصل کرنے کی ایک شدید اور زبردست خواہش پائی جاتی ہے۔ وہ مادہ جس سے افلاک کی تعمیر ہوئی ہے، کیسائی اعمال کے اثر سے بالکل آزاد ہے۔ ہر فلک اپنا ایک خاص مادہ رکھتا ہے، جو اسی کے لئے مخصوص ہوتا ہے۔ افلاک اپنی حرکت کی سمت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے ہیں اور اس اختلاف کی وجہ یہ اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ محبوب یا قائم رہنے والی بجلی ہر ایک فلک میں مختلف ہوتی ہے۔ حرکت زبان کا محض ایک پہلو ہے۔ یہ گویا زبان کے عناصر کو اکٹھا کرتا ہے۔ اور جب ان عناصر کو خارجیت حاصل ہو جاتی ہے۔ تو اس کو حرکت کہتے ہیں ماضی، حال، اور مستقبل میں صرف سہولت کی خاطر فرق کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ فرق زبان کی ماہیت میں

موجود نہیں ہوتا۔ ہم زبان کے آغاز کا نقل نہیں کر سکتے کیوں کہ یہ مفروضہ آغاز خود زبان ہی کا ایک نقطہ ہوگا۔ لہذا زبان و حرکت دونوں ازلی ہیں۔

آب، باد، اور خاک تین ابتدائی عناصر ہیں۔ الاشرافی کے نزدیک آتش محض ایک باد سوزان ہے۔ ان عناصر کے مجموعے مختلف افلاک کے اثرات کے تحت مختلف صورتیں مثلاً سناں، غار، جامد وغیرہ اختیار کر لیتے ہیں۔ ان ابتدائی عناصر کے تغیر و تبدل سے ”تعمیر و انہدام“ کا عمل شروع ہو جاتا ہے، جو غیر نور کے کل دائرے میں جاری و ساری ہے۔ اور وجود کی مختلف صورتوں کو اعلیٰ سے اعلیٰ درجہ پر لے جاتا اور ان کو تنویر کی قوتوں سے قریب تر کر دیتا ہے۔ فطرت کے تمام مظاہر جیسے بارش، بادل، برق، شہاب، ثاقب وغیرہ حرکت کی اسی باطنی قوت کے مختلف اعمال ہیں۔ اس کی توجیہ اس طرح کی جاتی ہے کہ اشیاء پر نورِ اولیٰ بالواسطہ یا بلا واسطہ عمل و اثر کرتا ہے۔ تجلی حاصل

کرنے کی صلاحیت کے لحاظ سے اشیاء ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ مختصر الفاظ میں کائنات ایک خواہش بلورین ہے۔ لیکن کیا یہ ازلی ہے؟ کائنات قوتِ تنویر کا ایک مظہر ہے، اور قوتِ نور اولیٰ کی اصلی ماہیت میں داخل ہے لہذا جس حد تک کہ کائنات ایک مظہر ہے یہ ایک قائم بالغیر ہستی ہے اور اسی لئے یہ ازلی نہیں۔ لیکن ایک دوسرے مفہوم میں یہ ازلی بھی ہے۔ ہستی کے تمام مختلف دوائر نورِ ازلی کی تجلیات و شعاعوں کی وجہ سے موجود ہیں۔ بعض تجلیات ایسی ہیں جو براہِ راست ازلی ہیں۔ اور بعض ایسی مدہم بھی ہیں کہ ان کا ظہور دوسری تجلیات و شعاعوں کے اجتماع پر مبنی ہے۔ ان کا وجود ان معنوں میں ازلی نہیں، جن معنوں میں کہ ماقبل تجلیات کا ہے۔ مثلاً رنگ اس شعاع کے مقابلہ میں ممکن الوجود ہے، جو کسی تاریک جسم کو جب کہ وہ اس کے سامنے لایا جاتا ہے، منور کر کے رنگ کو ظہور میں میں لاتی۔ لہذا کائنات بہ حیثیت ایک مظہر کے ممکن الوجود ہے۔ لیکن چونکہ اس کے مبداء کی نوعیت ازلی ہے۔ اس لئے یہ بھی ازلی ہے۔ جو لوگ کائنات کی ازلیت کو نہیں مانتے

وہ اس بات کو فرض کر کے بحث کرتے ہیں کہ استقرار ناممکن ہے۔ یہ استدلال حسب ذیل طریقے سے کیا جاتا ہے۔
(۱) جشیوں میں ہر ایک سیاہ ہے۔

ۛ تمام جشی سیاہ ہیں۔

(۲) ہر ایک حرکت ایک معینہ لمحہ میں شروع ہوئی۔

ۛ تمام حرکت کو اسی طرح شروع ہونا چاہئے۔

لیکن یہ طرز استدلال بالکل ناقص ہے۔ اس میں مقدمہ کبریٰ کو پیش کرنا بالکل ناممکن ہے۔ کوئی شخص ماضی، حال، اور مستقبل کے تمام جشیوں کو کسی خاص لمحہ وقت میں اکٹھا نہیں کر سکتا۔ لہذا ایسا کلیہ ناممکن ہے۔ جشیوں میں افراد کے مشاہدے سے، یا حرکت کی اُن خاص خاص مثالوں سے جو ہمارے تجربے کے دائرے میں آجاتی ہیں۔ یہ نتیجہ نکالنا ایک لغویت ہے کہ تمام جشی سیاہ ہیں یا تمام حرکت کا آغاز زمان میں ہوا ہے۔

نفیات

ادنیٰ درجے کے اجسام میں حرکت اور نور متلازم نہیں ہیں

مثلاً پتھر کا ایک ٹکڑا اگر چہ منور ہو کر مرنی ہو گیا ہے۔ لیکن اس میں خود بخود حرکت کرنے کی قوت ودیعت نہیں ہے۔ سلسلہ موجودات پر اوپر کی طرف نظر ڈالیں تو ہم کو ایسے اعلیٰ درجے کے اجسام بھی ملتے ہیں جن میں حرکت اور نور ساتھ ساتھ موجود ہیں۔

تجلی مجرد کے لئے سکونت کا بہترین مقام انسان ہے، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انفرادی تجلی مجرد جس کو ہم روح کہتے ہیں اپنے طبعی لوازمہ (یعنی جسم) سے پہلے موجود تھی یا نہیں۔ اس سوال کے متعلق فلسفہ اشراق کے بانی نے ابن سینا کی تقلید کی ہے اور اُس استدلال کو پیش کر کے یہ بتلایا ہے۔ کہ انفرادی تجلیات مجردہ نور کی اکائیوں کی حیثیت سے ظہور میں آنے سے پہلے موجود نہیں رہ سکتیں۔ وحدت و کثرت کے مادی مقولات کا اطلاق تجلی مجرد پر نہیں کیا جاسکتا۔ جس کی اصل ماہیت میں نہ وحدت ہے نہ کثرت۔ اور اس میں جو کثرت نظر آتی ہے۔ اُس کی وجہ یہ ہے کہ اس کو مادی لوازمات میں تجلی حاصل کرنے کے مدارج مختلف ہیں۔ تجلی مجرد یا روح اور جسم میں جو علاقہ ہے وہ علت و معلول کا علاقہ نہیں بلکہ ان دونوں کے مابین محبت ایک رابطہ اتحادی

جو جسم نجی کا خواہشمند ہوتا ہے وہ روح کے ذریعہ سراسر اس کو حاصل کرتا ہے کیوں کہ اس کی فطرت ہی ایسی ہے کہ وہ جسم میں اور مبدار نور میں براہ راست تعلق قائم کرنے میں حائل ہوتی ہے۔ لیکن روح اس نور کو جو یہ براہ راست حاصل کرتی ہے تاریک اور مٹھوس جسم میں منتقل نہیں کر سکتی کیوں کہ جسم بہ لحاظ اپنی صفات کے ہستی کی ایک مخالف سمت میں واقع ہے۔ ان دونوں میں تعلق پیدا کرنے کے لئے ایک واسطہ کی ضرورت ہے۔ یہ واسطہ ایک ایسی چیز ہے جو نور اور ظلمت کے درمیان واقع ہے۔ یہ واسطہ روح حیوانی ہے۔ یہ ایک گرم، لطیف اور شفاف بُخار ہے جس کا خاص مقام دل کی بائیں جانب ہے۔ لیکن یہ سارے جسم میں گردش بھی کرتا ہے۔ چونکہ روح حیوانی میں اور نور میں ایک ایک جزدی مماثلت ہے۔ اسی لئے تاریک راقوں میں تبری جانور آتش سوزاں کی طرف لپکتے ہیں، اور بحری جانور اپنے آبی مسکن کو چھوڑ کر باہر نکل آتے ہیں۔ تاکہ چاندنی کے دلکش نظارہ سے لطف اٹھا سکیں۔ اس لئے ہستی کے اعلیٰ سے اعلیٰ مدارج طے کرنا اور زیادہ سے زیادہ نجی حاصل کرنا انسان کا

نضب العین ہے، اس طریقہ سے بتدریج عالم صور سے مکمل آزادی حاصل ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ نضب العین کس طرح متحقق ہو سکتا ہے؟ علم اور عمل سے۔ عقل اور ارادہ دونوں کو تبدیل کرنے سے، فکر و عمل کے اتحاد سے انسان کا اعلیٰ ترین نضب العین متحقق ہوتا ہے۔ کائنات سے متعلق تم اپنے نقطہ نظر کو بدل دو اور کردار کے اس طریقہ کو اختیار کرو جو اس تغیر سے پیدا ہوتا ہے۔ اب ہم تحقق نضب العین کو ذرائع پر اجمالی طور پر غور کریں گے۔

(۲) علم۔ جب تجلی مجرد اپنے آپ کو کسی اعلیٰ جسم سے وابستہ کر دیتی ہے۔ تو وہ چند ملکات یعنی نور و ظلمت کی قوتوں کے عمل سے اپنے آپ کو نمودیتی ہے۔ اول الذکر جو اس خمسہ ظاہری و باطنی پر مشتمل ہے۔ مثلاً مرکز حسی، تصور، تخیل، فہم اور حافظہ وغیرہ اور آخر الذکر نشو و نما اور انہضام کی قوتوں پر (مشتمل) ہے۔ صرف سہولت کی خاطر ملکات کی اس طرح تقسیم کی گئی ہے۔ ”ایک ملکہ تمام اعمال کا ماحذ ہو سکتا ہے۔“

۱۔ شرح الزاریہ۔ ورق ۵، (ب)

دماغ کے درمیان حصہ میں صرف ایک ہی قوت ہے۔ لیکن مختلف نقاط نظر سے اس کو مختلف ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ذہن ایک وحدت ہے جو سہولت کی خاطر ایک کثرت سمجھا جاتا ہے۔ اس قوت کو جو دماغ کے درمیان حصہ میں اُس بجلی مجرد سے متماثل کرنا چاہئے۔ جو انسان کا حقیقی جوہر ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ فلاسفہ اشراق ذہن فاعل اور روح منفصل کے مابین ایک امتیاز پیدا کرتے ہیں، پھر بھی وہ یہ تعلیم دیتے ہیں کہ مختلف ملکات ایک پُر اسرار طریقے سے روح سے علاقہ رکھتے ہیں۔

ان کی نفسیات نقل میں ان کا نظریہ رویت ایک ایسی چیز ہے۔ جس میں بہت بڑی جدت اور ابتک پائی جاتی ہے، وہ شعاع نور جس کے متعلق یہ سمجھا جاتا ہے کہ یہ آنکھ سے نکلتی ہے۔ یا تو جوہر ہے یا صفت۔ اگر وہ صفت ہے تو ایک جوہر (آنکھ) سے دوسرے جوہر (جسم مرئی) میں منتقل نہیں کی جاسکتی۔ اس کے برخلاف اگر وہ جوہر ہے تو شعوری طور پر

یا اپنی خلقِ ماہیت سے مجبور ہو کر حرکت کرے گی۔ شعوری حرکت حیوان سے سرزد ہوتی ہے جو اشیاء کا ادراک کرتا ہے۔ ایسی صورت میں ادراک کرنے والی ہستی انسان نہیں بلکہ شعاع ہے۔ اگر شعاع کی حرکت اس کی ماہیت ہی کی ایک صفت ہے تو اس کی کوئی وجہ نہیں کہ وہ ایک خاص سمت میں حرکت کرے اور دوسری سمتوں میں نہیں۔ لہذا شعاع نور کے متعلق یہ نہیں خیال کیا جاسکتا کہ وہ آنکھ سے نکلتی ہے۔ ارسطو کے پیرو کہتے ہیں کہ عملِ رویت میں اشیاء کی مثال و شبیہ آنکھ پر مرسم ہو جاتی ہے۔ یہ خیال بھی غلط ہے۔ کیوں کہ ایسی اشیاء کی مثال جو بہت بڑی ہوتی ہیں ایک چھوٹی سی جگہ پر مرسم نہیں ہو سکتی۔ واقعہ یہ ہے کہ جب کوئی شے آنکھوں کے آگے آتی ہے تو ایک تجلی و قوع پذیر ہوتی ہے۔ اور اس تجلی کے ذریعہ سے ذہن اس شے کو دیکھتا ہے۔ جب کسی شے اور اوسط درجہ کی بعارت کے درمیان کوئی پردہ حائل نہیں ہوتا۔ اور ذہن ادراک کرنے کے لائق رہتا ہے۔ تو عملِ رویت کو قوع پذیر ہو جانا چاہئے کیونکہ اشیاء کا قانون ہی یہی ہے۔ ”تمام رویت ایک تجلی ہے اور

ہم اشیاء کو خدا میں دیکھتے ہیں۔" یا رکھے نے یہ ثابت کرنے کے لئے کہ تمام تصورات کی آخری بنیاد خدا ہے، ہمارے بصری ادراکات کی اضافیت کی تشریح کی ہے۔ ایک اشرافی فلسفی کے پیش نظر بھی یہی مقصد ہوتا ہے۔ گو اس کا نظریہ روست عمل بصارت کی کوئی ایسی توجیہ نہیں کرتا جس کی بناء پر واقعہ روست پر ایک نئے طریقے سے غور کیا جائے۔

حواس و عقل کے علاوہ علم کا ایک اور ماخذ ہے۔ جس کو ذوق سے تعبیر کرتے ہیں۔ یعنی یہ ایک باطنی ادراک ہے۔ جو ہستی کے غیر زمانی و غیر مکانی عوامل کو منکشف کر دیتا ہے۔ فلسفہ کا مطالعہ یا تصورات خالص پر غور و فکر کی عادت جب نیکو کاری سے متحد ہو جاتی ہے تو اس سے اس پر اسرار حاسہ کی پرورش ہوتی ہے یہ حاسہ عقل کے اخذ کردہ نتائج کی تصحیح و تصدیق کرتا ہے۔

(ب) انسان میں یہ حیثیت ایک ہستی فاعل کے حسب

ذیل قوائے محرکہ ہیں :-

(۱) عقل یا روح ملکوتی۔ یہ فہم، امتیاز، اور حُب علم کا

ماخذ ہے۔

(۲) روح حیوانی - جو غضب، شجاعت، اقتدار اور بلند ہمتی کا ماخذ ہے۔

(۳) روح بہیمی - جو نفس پرستی، اشتہا، اور شہوانی جذبہ کا ماخذ ہے۔ پہلی صورت حکمت کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ اور دوسری و تیسری صورتیں اگر ان کو عقل کے قابو میں رکھا جائے تو شجاعت و عفت کی طرف لے جاتی ہیں ان سب کو ہم آہنگی و توافقی کے ساتھ استعمال کیا جائے تو اس کا نتیجہ عدل جیسی فضیلت کی صورت میں برآمد ہوتا ہے۔ نیکی کے ذریعہ سے روحانی ترقی کا امکان اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ یہ عالم ایک بہترین ممکنہ عالم ہے۔ اشیاء جس طرح کہ وہ موجود ہیں نہ بُری ہیں نہ بھلی۔ ان کا غلط استعمال یا ان کے متعلق غلط نقطہ نظر ان کو بُرا یا مبلا بنا دیتا ہے۔ پھر بھی شر کے واقعہ سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ شر موجود ہے۔ لیکن خیر کے مقابلہ میں اس کی مقدار بہت ہی کم ہے۔ یہ عالم ظلمت کے صرف ایک حصہ سے محض ص ہے۔ لیکن کائنات کے اور بھی حصے ہیں۔ جو شر کے داغ سے بالکل پاک ہیں۔ ایک ارباب یہ جب شر کے وجود کو خدا کی تخلیقی قوت سے منسوب کرتا ہے

تو گویا وہ یہ فرض کر لیتا ہے۔ کہ انسانی اور ربّانی فعل میں مماثلت ہے اور یہ نہیں دیکھتا کہ جو شئی موجود ہے وہ خود اسی کے مفہوم میں آزاد نہیں۔ ربّانی فعلیت اُن معنوں میں خالق شر نہیں سمجھی جا سکتی جن معنوں میں کہ انسانی فعلیت کی بعض صورتوں کو ہم شر کی علت سمجھتے ہیں۔

پس علم اور نیکی کے اتحاد سے روج اپنے آپ کو عالم ظلمت سے آزاد کر لیتی ہے۔ جوں جوں ہم اشیاء کی ماہیت کو جاننے لگتے ہیں۔ ہم عالم نور سے قریب ہوتے جاتے ہیں، اور اس عالم کا عشق ہم میں شدت اختیار کرتا جاتا ہے۔ روحانی ترقی کے مدارج لامحدود ہیں، کیوں کہ محبت کے مدارج بھی لامحدود ہیں۔ اس کے خاص خاص مدارج ہیں۔ (۱) ”انا“ کا درجہ۔ اس منزل میں شخصیت کا احساس زیادہ

غالب رہتا ہے، اور انسانی افعال کا مبداء و مصدر خود غرضی ہوتی ہے۔

(۲) یہ درجہ ”تو نہیں ہے“ کا ہے۔ یہاں انسان خود اپنے ”انا“ کی گہرائیوں میں بالکل جذب ہو کر تمام خارجی اشیاء کو بھول جاتا ہے۔

(۳) یہ درجہ ”میں نہیں ہوں“ کا ہے۔ یہ دوسرے درجے کا لازمی نتیجہ ہے۔

(۴) یہ درجہ ”تو ہے“ کا ہے۔ اس میں ”انا“ کی کلیۃً نفی کی جاتی ہے اور ”تو“ کا اثبات جس کے معنی اپنے آپ کو مرضی الہی کے بالکل تابع کر دینے کے ہیں۔

(۵) یہ درجہ ”میں نہیں ہوں اور تو نہیں ہے“ کا ہے۔ اس میں فکر کے دونوں اطراف کی مکمل نفی کی جاتی ہے۔ یعنی یہ کوئی شعور کی حالت ہے۔

ہر منزل میں تجلیات کی شدت کم یا زیادہ ہوتی ہے، اُن کی معیت میں بعض ناقابل تشریح آوازیں بھی ہوتی ہیں۔ موت روح کی روحانی ترقی کو مسدود نہیں کر دیتی۔ مرنے کے بعد انفرادی ارواح کسی ایک روح میں متحد نہیں ہوتیں بلکہ وہ ایک دوسرے سے اُسی تناسب سے علیحدہ رہتی ہیں، جس تناسب سے کہ اُن کو اس زمانے میں تجلی حاصل ہوئی ہے۔ جب کہ وہ اپنے مادی جسموں سے متحد تھیں۔ اشراقی فلسفہ نے لائبنز کے نظریہ مماثلت غیر میزرات کی پیش بینی کی ہے۔ اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ کوئی دو ارواح ایک

دوسرے سے مماثل نہیں ہیں۔ جب یہ مادی مشین، جس کو روح بتدریج بتجلی حاصل کرنے کے لئے استعمال کرتی ہے۔ زائل ہو جاتی ہے۔ تو غالباً روح کسی دوسرے جسم کو اختیار کر لیتی ہے، اور وجود کے مختلف دوائر میں اعلیٰ سے اعلیٰ منزل طے کرتی جاتی ہے اور ایسی صورتیں اختیار کرتی جاتی ہے جو ان دوائر کے لئے مخصوص ہوتی ہیں۔ یہاں تک کہ وہ اپنی منزل مقصود کو پہنچ جاتی ہے۔ یہ نفی مطلق کی حالت ہے۔ غالباً بعض ارواح اس دنیا میں واپس آ جاتی ہیں۔ تاکہ اپنے نقائص اور کمزوریوں کو رفع کر لیں۔ تاسخ کے نظریہ کو، اگرچہ یہ روح کے مستقبل کی توجیہ کے لئے ایک امکانی نظریہ ہے، خالص منطقی نقطہ نظر سے ثابت یا باطل نہیں کیا جاسکتا۔ تمام ارواح اپنے مشترکہ ماخذ کی طرف سفر کر رہی ہیں۔ یہ ماخذ اس سفر کے اختتام کو بعد کل کائنات کو اپنی طرف واپس بلا لیتا ہے، اور ہستی کے ایک دوسرے دائرہ کا آغاز کرتا ہے۔ تاکہ گذشتہ دائرہ کی تاریخ کو یہ تمام وکمال پھر پیدا کرے

۱۷ شرح انواریہ۔ ورق ۸۲۔

۱۸ شرح انواریہ۔

اس ایرانی شہید کے فلسفہ کا یہ ماحصل ہے۔ صحیح معنوں میں یہی پہلا ایرانی ہے جس نے یہ تسلیم کیا کہ ایرانی تفکر کے تمام شعبوں میں صدائے حق عناصر موجود ہیں، اور خود اپنے نظام فلسفہ میں ان عناصر صداقت کو دقیق النظری سے مرتب و منضبط کرتا ہے۔ جب وہ خدا کی یہ تعریف کرتا ہے کہ وہ تمام محسوس بقور بھی وجود کا مجموعہ ہے۔ تو اس لحاظ سے وہ ہمہ ادست کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک برخلاف متقدمین صوفیاء کے کائنات ایک حقیقی شے ہے۔ اور روح انسانی ایک متماثر انفرادیت رکھتی ہے۔ ایک راسخ العقیدہ مشکلم سے وہ اس دعویٰ میں متحد المینال ہے کہ ہر ایک منظر کی انتہائی علت نوزد مطلق ہے۔ جس کی تجلی کائنات کا اصلی جوہر ہے۔ نفسیات میں وہ این سینا کی تقلید کرتا ہے۔ لیکن علم کے اس شعبہ پر وہ زیادہ منضبط اور زیادہ تجربی حیثیت سے نظر ڈالتا ہے۔ اخلاقی فلسفی کی حیثیت سے وہ ارسطو کی تقلید کرتا ہے۔ جس کے نظریہ وسیلہ کی اس نے نہایت ہی جامعیت کے ساتھ توضیح و تشریح کی ہے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ روایتی فلاطونیت کو بالکل

لے شرح انواریہ - ورق ۸۱ (ب)

ایرانی نظام فکر میں تبدیل کر دیتا ہے۔ جو نہ صرف افلاطون سے قریب ہو جاتی ہے۔ بلکہ اس طریقہ سے قدیم ایرانی شویت پر بھی روحانی رنگ چڑھ جاتا ہے۔ اس ایرانی شہید سے زیادہ کسی اور ایرانی مفکر کو اس ضرورت کا احساس نہیں ہوا کہ وجود خارجی تمام پہلوؤں کی توجیہ اس کراسی اصول کے حوالہ سے کی جائے۔ وہ ہمیشہ تجربے کی طرف رجوع ہوتا ہے۔ اور طبعی مظاہر کی توجیہ بھی اپنے نظریہ تبلی کی روشنی میں کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ خارجیت جو ہمہ دوست کی انتہائی باطنیت میں بالکل دب گئی تھی اس کے نظام فلسفہ میں ابھر آتی ہے۔ جس میں اُس کی تفصیلی تحقیق و تفتیش کے بعد ایک جامع توجیہ کی گئی ہے۔ یہ کوئی حیرت کی بات نہیں کہ یہ دقیق النظر فلسفی ایک ایسا نظام فکر تعمیر کرنے میں کامیاب ہوا۔ جو نفوس انسانی کو ہمیشہ متحرک کرتا رہا اور جس نے فکر و جذبہ میں ایک مکمل اتحاد و توافق پیدا کر دیا۔ اس کے معاصرین کی کوتاہ نظری نے اس کو مقتول کا خطاب دیا، جس کے یہ معنی بھی نکل سکتے ہیں کہ اس کو شہید نہ سمجھنا چاہئے۔ لیکن مابعد کے صوفیاء فلاسفہ نے ہمیشہ اس کا

بہت احترام کیا ہے۔

میں یہاں اشراقی طریقہ فکر کی ایک ایسی صورت کا ذکر کرنا چاہتا ہوں، جس میں روحانیت کم ہے لسنفی نے صوفیانہ تخیل کے ایک ایسے پہلو کو پیش کیا ہے جو مانی کی قدیم مادی ثنویت کی طرف لوٹتا ہے۔ اس نقطہ نظر کے حامیوں کا یہ دعویٰ ہے کہ نور و ظلمت ایک دوسرے کے متلازم ہیں، یہ درحقیقت دو نہریں ہیں جو تیل اور دودھ کی طرح ایک دوسرے سے مل جاتی ہیں۔ انہیں میں سے اشیا کی کثرت و تعدد ظہور پذیر ہوتا ہے۔ افعال انسانی کا غضب العین ظلمت کی آلودگی سے پاک ہو جاتا ہے۔ نور کے ظلمت سے آزاد ہونے کے یہ معنی ہیں کہ نور کو بحیثیت نور کے شعور ذات حاصل ہو جائے۔

۲۔ حقیقت بہ حیثیت فکر و الجبلی

الجبلی، جیسا کہ خود اس نے اپنے کسی شعر میں کہا ہے

۱۔ مقصد اقصا۔ ورق ۲۱ (الف ۲)

۲۔ مقصد اقصا۔ ورق ۲۱ (الف ۱)

۱۶۷۸ء میں پیدا ہوا۔ ۱۷۸۸ء میں وفات پائی اجمیلی ایسا مصنف نہیں تھا جس نے شیخ محی الدین ابن عربی کی طرح کوئی جدید تخیل پیش کیا ہو۔ معلوم ہوتا ہے کہ اجمیلی کی تعلیمات پر شیخ محی الدین ابن عربی کے طریقہ تفکر کا بہت گہرا اثر پڑا ہے۔ اس میں شاعرانہ تخیل اور فلسفیانہ دقیقہ نظری گھل مل گئی تھی۔ لیکن اس کی شاعری اس کے صوفیانہ اور مابعد الطبعی نظریات کے اظہار کا محض ایک آلہ تھی۔ اس نے منجملہ اور تصانیف کے شیخ محی الدین ابن عربی کی شرح ”بسم اللہ“ پر جو ”فتوح المکیہ“ کے نام سے موسوم ہے۔ ایک شرح لکھی اور ”انسان کامل“ بھی اس کی مشہور تصنیف ہے (مطبوعہ قاہرہ) اس کا خیال ہے کہ خالص اور بسیط جوہر ایک ایسی شے ہے جس پر اسماء اور اعراض کا اطلاق کیا جاتا ہو خواہ اس کا وجود واقعی ہو یا تصوری، وجود کی دو قسم ہیں (۱) وجود مطلق یا وجود خالص..... خدا۔

(۲) وجود جو عدم سے مرکب ہے — فطرت۔

خدا کا جوہر یا فکر خالص ہمارے فہم سے بالاتر ہے۔ اور کوئی لفظ اس کو ظاہر نہیں کر سکتا کیوں کہ یہ مادہ رائے

علائق ہے۔ اور علم تو ایک علاقہ یا نسبت کا نام ہے۔ عقل
 لامتناہی فضا کے بسیط میں سے پرواز کر کے اسما و اعراض
 کے پردے کو چاک کرتے ہوئے اور زمان کے ایک وسیع
 دائرے کو طے کرتے ہوئے اقلیم عدم میں داخل ہوتی ہے
 یہاں اس کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ فکر خالص ایک وجود
 ہے۔ جو عدم ہے۔ یہ تناقضات کا ایک مجموعہ ہے۔ اس کے دو
 خواص ہیں۔ حیات ازلی بہ زبان ماضی، اور حیات ازلی
 بہ زبان مستقبل۔ اس کی دو صفات ہیں۔ خدا اور تخلیق اس
 کی دو تعریفیں ہیں۔ ناقابل تخلیق ہونا اور قابل تخلیق ہونا۔
 اس کے دو نام ہیں۔ خدا اور انسان۔ اس کی دو صورتیں
 ہیں، ظاہر (یہ دنیا) اور پوشیدہ (عقلی) اس کے دو معلومات
 ہیں، جبر اور امکان۔ اس کے دو نقاط نظر ہیں۔ پہلے نقطہ نظر
 سے یہ اپنے لئے معدوم اور اپنے سے ماسوا کے لئے موجود
 اور دوسرے نقطہ نظر سے یہ اپنے لئے موجود اور اپنے سے
 ماسوا کے لئے معدوم۔

لے ”انسان کامل“ جلد اول ص ۱۰۔

وہ کہتا ہے کہ اسم مسمیٰ کو ہمارے فہم میں جما دیتا ہے، ذہن میں اس کی تصویر کھینچ دیتا ہے۔ تخیل میں اُس کو مستحضر کرتا ہے، اور حافظہ میں محفوظ کر دیتا ہے۔ اسم مسمیٰ کا خارج یا پوست ہے۔ لیکن مسمیٰ باطن یا مغز ہے۔ بعض اسماء در حقیقت موجود نہیں ہوتے۔ ان کا وجود برائے نام ہوتا ہے۔ جیسے عقدا۔ یہ ایک اسم ہے جس کا مسمیٰ در حقیقت نہیں ہے۔ بس خدا بھی مطلقاً موجود ہے۔ گو ہم اس کو چھو یا دیکھ نہیں سکتے ”عقدا“ صرف تصور میں موجود ہے۔ لیکن ”اُشْد“ کے اسم کا مسمیٰ فی الواقع موجود ہے۔ اور اس کا علم بھی ”عقدا“ کی طرح اسماء و اعراض ہی کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔ اسم ایک آئینہ ہے۔ جو ہستی مطلق کے تمام اسرار کو منکشف کر دیتا ہے۔ یہ ایک روشنی ہے جس کے ذریعہ سے خدا اپنے آپ کو دیکھتا ہے۔ یہاں ابیلی فرقہ اسماعیلیہ کے اس نقطہ نظر کے قریب پہنچ گیا ہے کہ مسمیٰ کو اسم کے ذریعہ سے تلاش کرنا چاہیے۔

اس عبارت کو سمجھنے کے لئے ہم کو ہستی خالص کے ارتقاء کے اُن تین منازل کو ذہن نشین رکھنا چاہیے۔ جو اس نے یہاں گنوائے ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ ہستی مطلق

یا وجوہ خالص ہونے کے اپنی مطلقیت کو چھوڑنے کے بعد تین منازل سے گزرتی ہے (۱) احدیت (۲) غیریت (۳) ذاتیت پہلی منزل میں تمام اعراض و علائق کا فقدان ہوتا ہے۔ پھر بھی اس کو واحد ہی کہتے ہیں۔ اس لئے احدیت مطلقیت سے ایک قدم ہٹ جاتی ہے۔ دوسری منزل میں ہستی خالص تمام مظاہر سے آزاد رہتی ہے۔ اور تیسری منزل یعنی ذاتیت خود غیریت ہی کا ایک خارجی منظر ہے۔ جیسا کہ ہیگل اس کی تعبیر کرے گا۔ یہ انفصال ذات باری ہے۔ یہ تیسری منزل اسم اللہ کا دائرہ ہے۔ یہاں ہستی خالص کی غفلت کو منور کیا جاتا ہے۔ فطرت اس کے سامنے آجاتی ہے۔ ہستی مطلق ذی شعور ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ اسم اللہ ایک چیز ہے۔ جس سے الوہیت کے مختلف پہلو کمال کو پہنچ جاتے ہیں۔ ہستی خالص کی ترقی کی دوسری منزل میں انفصال ذات ربانی کا جو کچھ نتیجہ برآمد ہوتا ہے وہ اسی اسم کی گرفت میں بالقواد موجود تھا۔ جس نے ارتقاء کی تیسری منزل میں آکر خارجیت اختیار کر لی اور ایک ایسا آئینہ بن گیا۔ جس میں خدا نے اپنے آپ کو منعکس کیا۔ پس اس طرح اسم اللہ نے

اپنے آپ کو شفاف کر کے ہستی مطلق کی تاریکی کو دور کر دیا۔

ارتقاء مطلق کی ان تین منازل کے مقابل میں انسان کامل کی روحانی تادیب کی بھی تین منازل ہیں۔ لیکن انسان کامل کے عمل ارتقاء کو معکوس ہونا چاہئے کیوں کہ اس کا عمل ارتقاء ترقی کی طرف ہے۔ اور ہستی مطلق تو دراصل منزل کی طرف آتی ہے۔ اپنی روحانی ترقی کی پہلی منزل میں وہ اس اسم پر استغراق کرتا ہے، اور اس فطرت کا مطالعہ کرتا ہے جس پر یہ اسم مرستم ہے۔ دوسری منزل میں وہ عرض کے دائرے میں قدم رکھتا ہے۔ تیسری منزل میں جو ہر کے دائرے میں داخل ہو جاتا ہے۔ یہاں پہنچ کر وہ انسان کامل بنتا ہے۔ اُس کی آنکھ خدا کی آنکھ، اُس کا کلام خدا کا کلام، اور اُس کی زندگی خدا کی زندگی بن جاتی ہے۔ یعنی وہ فطرت کی عام زندگی میں شریک ہو جاتا ہے، اور اُبتیار کا راز حیات معلوم کر لیتا ہے۔“

اب عرض کی ماہیت پر غور کرنا چاہئے۔ اس دلچسپ سوال کے متعلق اس کے خیالات بہت ہی اہم ہیں کیوں کہ یہی وہ نقطہ ہے جہاں اس کا نظریہ ہندی تصوریت سے بالکل

مختلف ہو جاتا ہے۔ اس نے عرض کی یہ تعریف کی ہے کہ یہ ایسا وسیلہ ہے جس سے اشیاء کی حالت کا علم حاصل ہوتا ہے۔ کسی اور جگہ وہ کہتا ہے کہ عرض میں اور حقیقت پنہاں ہیں جو امتیاز ہے وہ صرف مظاہر کے دائرے میں قائم رہ سکتا ہو۔ کیوں کہ یہاں ہر ایک عرض کو اس حقیقت کے ماسوا سمجھا جاتا ہے۔ جس میں یہ قائم ہے۔ اس غیریت کی وجہ یہ ہے کہ مظاہر کے دائرے میں اتصال و انفصال کا وجود ہے۔ لیکن یہ امتیاز حقیقت پنہاں کے قلمرو میں قائم نہیں رہ سکتا۔ کیوں کہ یہ اتصال و انفصال ہی نہیں ہے۔ یہ ذہن نشین رکھنا چاہئے کہ نظریہ ”مایا“ کے حامیوں سے یہ کس قدر زبردست اختلاف رکھتا ہے۔ اس کا یقین ہے کہ عالم مادی کا وجود حقیقی ہے۔ بلاشبہ یہ ہستی حقیقی کا خارجی پوست ہے لیکن یہ خارجی پوست بھی کچھ کم حقیقی نہیں اس کے نزدیک عالم حادث کی علت کوئی ایسی حقیقی ہستی نہیں جو اعراض کے مجموعہ کے عقب میں پوشیدہ ہے۔ بلکہ یہ ایک تصور ہے۔ جو ذہن کا آفریدہ ہے۔ لہذا مادی عالم کے

”انسان کامل“ جلد اول ص ۲۴۔

سمجھنے میں کوئی دشواری نہ ہوگی۔ بار کلمے اور فسطے اس حد تک ہمارے مصنف سے اتفاق کریں گے۔ لیکن اس کا نقطہ نظر ہیگل کے فکر و ہستی کی عینیت کے مخصوص نظریہ کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ ”انسان کامل“ جلد دوم باب ۲۷ میں اس نے واضح طور پر کہا ہے کہ تصور ہی وہ مواد ہے جس سے کائنات نے تشکیل پائی ہے۔ فکر، تصور، اور ادراک ہی وہ مواد و سامان ہیں جس سے فطرت کی ساخت ہوئی ہے۔ اس نظریہ پر زور دیتے ہوئے وہ کہتا ہے، کیا تم اپنے اعتقاد پر غور نہیں کرتے؟ وہ حقیقت کہاں ہے جس میں یہ نام نہاد اعراض ربانی قائم ہیں؟ وہ تصور کے سوا کچھ اور نہیں۔ پس فطرت ایک مشکل تصور کے سوا اور کوئی شئی نہیں۔ وہ کانٹ کی ”تنقید عقل خالص“ کے نتائج کو دل سے تسلیم کرتا ہے۔ لیکن اس کے برخلاف وہ اسی تصور کو کائنات کا جوہر بنا دیتا ہے۔ اس کے نزدیک ”شے بذات خود“ عدم محض ہے۔ اعراض کے مجموعہ کے عقب میں کوئی شے نہیں۔ اعراض حقیقی اشیاء ہیں، عالم مادی ہستی مطلق کی خارجی صورت ہے۔ یہ ہستی مطلق ہی کی ایک دوسری ذات ہے یہ دوسری ذات اُس قوت تفریق سے

وجود میں آئی ہے جو ہستی مطلق ہی کے مایہ خمیر میں داخل ہے
 فطرت خدا کے ذہن کا ایک تصور ہے۔ یہ ایسی شے ہے جس
 کے بغیر خدا اپنی ذات کا علم حاصل نہیں کر سکتا۔ ہیگل اپنے
 نظریہ کو فکر و ہستی کی عینیت سے تعبیر کرتا ہے۔ لیکن الجبیلی
 اس کو عرض و حقیقت کی نوعیت کہتا ہے۔ یہ ملحوظ رکھنا چاہئے
 کہ اس مصنف کا ”عالم اراض“ کا فقرہ جس کو وہ عالم مادی
 کے لئے استعمال کرتا ہے۔ کسی قدر گمراہ کن ہے۔ درحقیقت
 وہ جس بات کا مدعی ہے یہ ہے کہ عرض و حقیقت کا امتیاز
 محض ظاہری ہے اور اشیاء کے متعلق یہ امتیاز قطعاً موجد
 نہیں۔ یہ اس لئے مفید ہے کہ ہم کو اپنے گرد و پیش کے عالم کو
 سمجھنے میں سہولت ہوتی ہے۔ لیکن یہ قطعاً حقیقی نہیں۔ یہ سمجھا
 جائے گا کہ الجبیلی تجربی تصوریت کی صداقت کو آزمائشی طور پر
 تسلیم کرتا ہے۔ لیکن وہ اس امتیاز کی قطعیت کو تسلیم نہیں
 کرتا۔ ان امور سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ الجبیلی ”شیء بذات خود“
 کی خارجی حقیقت میں یقین نہیں رکھتا ہے وہ اس میں یقین
 تو رکھتا ہے۔ لیکن وہ اس کی وحدت کا علمبردار ہے۔ اور کہتا
 ہے کہ عالم مادی ”شیء بذات خود“ ہے، عالم مادی ”شیء بذات“

خود" کا خارجی منظر ہے۔ "شیء بذاتِ خود" اور اس کا خارجی منظر یا انفصالِ ذات کا نتیجہ درحقیقت ایک دوسرے کو مائل ہیں، اگرچہ ہم ان میں امتیاز کر لیتے ہیں تاکہ کائنات کے سمجھنے میں سہولت ہو۔ وہ کہتا ہے کہ اگر یہ مائل نہیں ہیں تو ایک دوسرے کا منظر کس طرح ہو سکتے ہیں؟ مختصر یہ کہ "شیء بذاتِ خود" سے اس کی مراد خالص اور مطلق ہستی کے ہیں، اور وہ اس ہستی کو اس کے ظواہر یا خارجی مظاہر کے توسط سے تلاش کرتا ہے۔ اس کا قول ہے کہ جب تک ہم عرض و حقیقت کی عینیت کو متحقق نہ کر لیں عالمِ مادی یا عالمِ اعراض ایک پردہ نظر آتا ہے۔ اور جب یہ نظریہ سمجھ میں آ جاتا ہے تو یہ پردہ اٹھ جاتا ہے۔ ہم جو ہر کو ہر جگہ دیکھتے ہیں اور یہ معلوم کرتے ہیں کہ تمام اعراض خود ہم ہی ہیں۔ فطرت اس وقت اپنی اصلی روشنی میں آ جاتی ہے غیریت دور ہو جاتی ہے۔ اور ہم اس سے متحد ہو جاتے ہیں۔ بے تاب کرنے والا تجسس ختم ہو جاتا ہے۔ ذہن کی تجسسی کیفیت کی جگہ فلسفیانہ سکوت کی حالت طاری ہو جاتی ہے۔ جو شخص اس عینیت کو متحقق کر لیتا ہے اس کے لئے

سائنس کے انکشافات کوئی نئی اطلاع نہیں پہنچاتے۔ مذہب جس کو فوق الفطرت اقتدار حاصل ہے۔ اس کو کوئی نئی بات نہیں بتلاتا۔ یہ روحانی آزادی ہے۔

اب ہم اس پر غور کریں گے کہ اس نے مختلف اسماء و اعراض ربانی کو کس طرح منقسم کیا ہے، جو فطرت میں ظہور پا چکے ہیں۔ اس کی تقسیم حسب ذیل ہے۔

(۱) خدا کے اسماء و اعراض جیسا کہ وہ بذاتِ خود ہر (اللہ، واحد، فرد، نور، صداقت، ظاہر، حی)

(۲) خدا کے اسماء و اعراض عظمت و جلال کے مبداء کی حیثیت سے (اکبر و اعظم، قادر مطلق)

(۳) خدا کے اسماء و اعراض بہ حیثیت کمال کو (خالق، کریم، اول، آخر)

(۴) خدا کے اسماء و اعراض بہ حیثیت جمال کو (نا قابلِ خلق، معصور، رحیم، مبداءِ کل)

ان میں سے ہر ایک اسم و عرض اپنا ایک خاص اثر رکھتا ہے جس کے ذریعہ سے وہ انسان کامل کی روح کو اور فطرت کو منور کر دیتا ہے۔ یہ تجلیات کس طرح ظہور میں آتی

ہیں۔ اور وہ روح تک کس طرح پہنچتی ہیں۔ اس کی توجیہ الجبلی نے نہیں کی ان امور پر اس کا سکوت اختیار کرنا اس کے صوفیانہ خیالات کو اور تقویت دیتا، اور روحانی رہبر می کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

خاص خاص ربانی اسما و اعراض کے متعلق الجبلی کے خیالات پر غور کرنے سے پہلے یہ ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ خدا کا تصور جو اُس نے اوپر کی تقسیم میں پیش کیا ہے۔ وہ شلائر ماضی کے تصور خدا سے بہت ہی ملتا جلتا ہے۔ جرمن متکلم صفاتِ ربانی کو قوت کی صفت واحد میں تبدیل کر دیتا ہے۔ لیکن ہمارا مصنف یہ محسوس کرتا ہے کہ خدا کو صفات و اعراض سے معزا کرنے میں کیا خطرہ ہے، پھر بھی وہ شلائر ماضی کا ہم آہنگ ہو کر یہ تسلیم کرتا ہے کہ ”خدا ایک ناقابلِ تغیر وحدت ہے“ اور اس کے اعراض محض وہ خیالات ہیں جو انسان مختلف نقاط نظر سے اس کے متعلق قائم کرتا ہے۔ یہ اعراض مختلف ظواہر ہیں۔ جن کو یہ لا تغیر علت ہمارے محدود عقل کے سامنے اُسی طرح پیش کرتی ہے۔ جس طرح کہ ہم اس پر روحانی منظر کے مختلف جوانب سے

نظر ڈالتے ہیں۔ وجود مطلق کی حالت میں وہ اسماء و اعراض کی قید سے بالاتر ہے۔ لیکن جب وہ خارجیت اختیار کر لیتا ہے۔ جب وہ اپنی مطلقیت کو چھوڑ دیتا ہے، جب فطرت پیدا ہوتی ہے۔ تو اس پر اسماء و اعراض کی مہر لگ جاتی ہے۔ اب ہم اس پر غور کریں گے کہ خاص خاص اسماء و اعراض ربانی کے متعلق اس کی کیا تعلیم ہے۔ پہلا اصلی نام ”اللہ“ ہے۔ جس کے معنی تمام حقائق وجود کے مجموعہ کے ہیں۔ ہر حقیقت اس مجموعہ میں ایک ترتیب کے ساتھ آتی ہے۔ یہ نام جب خدا کو دیا جاتا ہے تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ صرف خدا ہی وجود لازمی ہے، الوہیت ہستی خالص کا اعلیٰ ترین منظر ہے، ان کے مابین فرق یہ ہے کہ آضر الذکر آنکھوں کے لئے مری ہے۔ لیکن اس کا مقام غیر مری ہے۔ اور اول الذکر کی علامات مری ہیں۔ لیکن یہ خود غیر مری ہے۔ اس واقعہ سے کہ ہستی خالص ہی الوہیت ہے فطرت حقیقی الوہیت نہیں ہو سکتی۔ پس الوہیت غیر مری ہے۔

لیکن اس کی علاماتِ فطرت کی صورت میں آنکھوں کے لئے مرنی ہیں۔ الوہیت جیسا کہ ہمارے مصنف نے تشریح کی ہے پانی ہے اور فطرت آپِ منجید یا برف ہے، لیکن برف پانی نہیں۔ جو ہر آنکھوں کے لئے مرنی ہے۔ گو اس کے تمام اعراض کا ہم کہ علم نہیں۔ (یہ ہمارے مصنف کی فطری حقیقت یا تقوریت مطلق کا مزید ثبوت ہے) ہم کو اس کے اعراض کا بھی فی نفسہ علم نہیں ہے۔ ہم ان کے اظلال یا اثرات ہی کو جانتے ہیں۔ مثلاً خیرات فی نفسہ نامعلوم ہے۔ ہم صرف اس کے اثر کو یا اس واقعہ کو جانتے اور دیکھتے ہیں۔ کہ غربا کو کچھ دیا جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اعراض خود جو ہر کی ماہیت میں داخل ہیں۔ اگر اعراض کی حقیقی ماہیت کا اظہار ممکن ہوتا تو جو ہر سے اس کو علیحدہ کرنا بھی ممکن ہو جاتا۔ اس کے سوا خدا کے اور بھی صلی نام ہیں۔ احدیت مطلق اور احدیت بسیط۔ احدیت مطلق میں فکرِ خالص غفلت سے ظہور کی روشنی کی طرف ایک قہر۔ اِصاحاتی ہے۔ یہ ویدانت کا باطنی یا ابتدائی مایا ہی اگرچہ اس وقت کی معیت میں خارجی مظاہر نہیں ہوتے۔ پھر بھی یہ تمام مظاہر کو اپنی کلیت میں سمیٹ لیتی ہے۔ ہمارا مصنف

کہتا ہے کہ ایک دیوار کو بغور دیکھو تم کو پوری دیوار نظر آئے گی لیکن تم اُس مواد و مسالہ کے مختلف اجزا کو نہ دیکھ سکو گے جن سے یہ دیوار بنی ہے۔ یہ دیوار ایک وحدت ہے لیکن یہ ایسی وحدت ہے جس میں کثرت و تعدد بھی شامل ہو۔ اسی طرح ہستی خالص بھی ایک وحدت ہے۔ لیکن یہ ایسی وحدت ہے جو کثرت و تعدد کی روح رواں ہے۔

ہستی مطلق کی تیسری حرکت احدیت بسیط کی طرف ہو۔ یعنی جب ہستی مطلق اس طرف قدم اٹھاتی ہے۔ تو اُس کی معیت میں مظاہر خارجی بھی ہوتے ہیں۔ احدیت مطلق خاص خاص اسماء و اعراض سے بالکل آزاد ہوتی ہے۔ احدیت بسیط اسماء و اعراض سے ملو ہوتی ہے۔ لیکن ان اعراض میں کوئی امتیاز نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ ایک دوسرے کا جوہر ہوتے ہیں۔ الوہیت احدیت بسیط کے مماثل ہے۔ لیکن اس کو اسماء و اعراض ایک دوسرے سے متماثر بلکہ متناقض ہوتے ہیں۔ جیسے عفو متناقض ہے انتقام کا۔

یہ خیالی دیدانت کے منظر ہی برہما کے تصور سے بہت کچھ مشابہ ہے شخصی خالق یا دیدانت کا پراجپتی، ہستی مطلق یا اعیانی برہما کا (بقیہ صفحہ آئندہ)

تیسرے قدم کا جس کو ہیگل سفر ہستی کہتا ہے۔ ایک اور نام بھی ہے۔ (رحم)۔ ہمارا مصنف کہتا ہے کہ پہلا رحم کائنات کا وہ ارتقاء ہے جو خود اُس کی ذات میں سے ہوتا ہے، اور اُن سالمات میں خود اُس کی ذات کا ظہور ہوتا ہے جو انفصال ذات کا نتیجہ ہیں۔ ابجیلی اس خیال کو ایک تمثیل کے ذریعہ سے واضح کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فطرت آب منجمد ہے اور خدا آب ہے۔ فطرت کا حقیقی نام اللہ ہے۔ برف یا آب منجمد محض ایک نام ہے جو مستعار یا گیا ہے۔ ایک اور جگہ وہ پانی کو علم، عقل، فہم، فکر اور تصور کا مبدا، کہتا ہے۔ اس مثال سے

(بقیہ صفحہ گزشتہ)

تیسرا قدم ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابجیلی دو قسم کے برہما کو تسلیم کرتا ہے۔ ایک جس میں صفات ہوتی ہیں، دوسرے جس میں صفات نہیں ہوتیں۔ جیسے سمکرا اور بدرا یا نا اس کے نزدیک عمل تخلیق درحقیقت فکر مطلق کا انحصار ہے، اور جس حد تک یہ مطلق ہے اسکو است کہتے ہیں۔ اور جس حد تک یہ ظہور پذیر ہو کر محدود ہو گیا ہے۔ اسکو ست کہتے ہیں۔ یہ وحدیت مطلق کے اس خیال کی طرف مائل ہوتا ہے جو راجا بجا کے خیال سے مشابہ ہے معلوم ہوتا ہے کہ وہ انفرادی روح کی حقیقت کو تسلیم کرتا ہے۔ اور سمکرا کے خلاف اس کا یہ خیال ہے کہ انور اور اُس کی پرستش اعلیٰ ترین علم کے حصول کے بعد بھی ضروری ہے

وہ ظاہر نہیں ہونے دیتا کہ وہ خدا کو فطرت کے اندر موجود خیال کرتا ہے یا یہ سمجھتا ہے کہ خدا مادی وجود کے دائرے میں جاری و ساری ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا کا فطرت کے اندر موجود ہونا ہستی کے اختلال کو مستلزم ہے۔ خدا فطرت کے اندر نہیں ہے۔ کیوں کہ وہ خود موجود ہے۔ خارجی وجود خدا کی ذات کا دوسرا رخ ہے، یہ ایک روشنی ہے۔ جس کے ذریعہ سے خدا اپنے آپ کو دیکھتا ہے۔ جس طرح ایک تصور کو پیدا کرنے والا خدا اس تصور کے اندر موجود ہوتا ہے۔ اسی طرح خدا فطرت کے اندر موجود ہے۔ کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ خدا اور انسان میں فرق یہ ہے کہ خدا کے تصورات مادی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ اور ہمارے تصورات نہیں کرتے۔ یہاں یہ ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ ہیکل بھی اپنے آپ کو ہمہ اوست کے الزام سے بری رکھنے کے لئے اس قسم کا استدلال کرے گا۔

رحم اور رزاقی کی صفت میں قریبی تعلق ہے۔ وہ اس کی تعریف اس طرح کرتا ہے کہ یہ اُن چیزوں کا مجموعہ ہے، جن کے محتاج تمام موجودات ہوتے ہیں۔ اسی اسم کی قوت سے

بنائا ت کو پانی بہم پہنچتا ہے۔ ایک طبعی فلسفی اسی خیال کو ایک دوسرے طریقے سے ظاہر کرے گا۔ وہ ان مظاہر کو فطرت کی کسی ایک قوت کی فعلیت کا نتیجہ کہے گا۔ الجبلی اس کو رزاقی کا منظر کہے گا۔ لیکن ایک طبعی فلسفی کی طرح وہ اس بات کی حمایت نہیں کرے گا کہ یہ قوت ناقابل علم ہے۔ وہ یہ کہے گا کہ اس کے عقب میں بجز ہستی مطلق کے اور کوئی شئی نہیں ہے۔ خدا کے اسماء و اعراض کی بحث ہم ختم کر چکے ہیں۔ اب یہ دریافت کریں گے کہ تمام اشیاء سے پہلے جو کچھ موجود تھا۔ اس کی ماہیت کیا ہے۔ الجبلی کہتا ہے کہ پیغمبر عرب صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی نے ایک یاریہ دریافت کیا تھا کہ تخلیق عالم سے پہلے خدا کا مقام کہاں تھا۔ آپ نے فرمایا کہ تخلیق عالم سے قبل خدا "اعما" میں موجود تھا۔ اب ہم اس "اعما" یا ظلمت اولیٰ کی ماہیت کی تحقیق کرنا چاہتے ہیں۔ یہ تحقیق خاص طور پر اس لئے دلچسپ ہے کہ اگر اس لفظ کا جدید اصطلاحات میں ترجمہ کیا جائے تو "لا شعوریت" کے مترادف ہوگا صرف یہی ایک لفظ ہمارے دل میں یہ نقش بٹھا دیتا ہے کہ الجبلی نے کس قدر دور بینی کے ساتھ جدید جرمنی کے مابعد الطبعی

نظریات کی پیش بینی کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”لا شعوریت“ تمام حقائق کی حقیقت ہے۔ یہ ایسی ہستی خالص ہے جس میں ہستی و تنزل کی طرف کوئی حرکت نہیں ہوتی۔ یہ خدا اور تخلیق جیسے اعراض سے بالکل معرّا ہے، یہ کسی نام یا صفت کی محتاج نہیں۔ کیونکہ یہ دائرہ علاقے سے ماوراء ہے۔ یہ احدیت مطلق سے متماثر ہے کیونکہ اس نام کا اطلاق ہستی خالص پر اس وقت ہوتا ہے۔ جب کہ یہ ظہور پذیر ہونے کی حالت میں رہتی ہے۔ بہر حال یہ ذہن نشین رکھنا چاہئے کہ جب ہم خدا اور تخلیق کے تقدم و تاخر کا ذکر کرتے ہیں تو ہمارے الفاظ میں زبان کا مفہوم نہ ہونا چاہئے، کیوں کہ کسی مرور زمانی یا خدا اور اس کی تخلیق میں انفصال نہیں ہو سکتا۔ زبان یا استمرار زمانی یا مکانی ہی جب مخلوقات میں سے ہیں تو پھر ایک مخلوق شئی کس طرح خدا اور اس کی تخلیق میں حائل ہو سکتی ہے۔ پس قبل اور بعد، کہاں اور کب جیسے الفاظ جب فکر کے دائرہ میں استعمال کئے جائیں تو ان سے زمان یا مکان کا مفہوم نہ لینا چاہئے۔ حقیقی شئی انسانی تصورات کی گرفت سے ماوراء ہے۔ مادی وجود کا کوئی مقولہ اس پر منطبق نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ

بقول کانٹ کے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ مظاہر کے قوانین ذات اعیان کے دائرے میں پائے جاتے ہیں۔

ہم نے پہلے ہی یہ معلوم کر لیا ہے کہ انسان کو کمال کی طرف ترقی کرنے میں تین منازل میں سے گزرنا پڑتا ہے۔ پہلی منزل میں اس اسم پر استغراق و مراقبہ کرنا پڑتا ہے جس کو ہمارا مصنف تمام اسماء کی تجلی سے تعبیر کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”جب خدا کسی خاص شخص کو اپنے اسماء کے نور سے منور کر دیتا ہے۔ تو یہ شخص اس اسم کی چکا چوند کر دینے والی روشنی میں فنا ہو جاتا ہے، اور جب تم خدا کو پکارتے ہو تو یہی شخص اس آواز کا جواب دیتا ہے۔“ اور اس تفسیر کا نتیجہ شوپن ہور کی زبان میں یہ ہوگا کہ انفرادی ارادہ فنا ہو جائے گا۔ تاہم اس کو جسمانی موت سے خلط ملط نہ کرنا چاہئے کیوں کہ بقول کپیل کے فرد پر اکرتی سے متحد ہو جانے کے بعد بھی زندہ اور چرخہ کی طرح متحرک رہتا ہے۔ اس موقع پر کوئی فرد ”ہم اور ست“ کے نشہ میں پکار اٹھتا ہے۔ ”میں اُس میں تھا اور وہ مجھ میں۔ اور ہم کو کوئی جدا کر نیوالا نہ تھا۔“ روحانی تادیب کی دوسری منزل وہ ہے جس کو وہ

تجلی صفات سے تعبیر کرتا ہے۔ اس تجلی کے ذریعہ سے انسان کامل خدا کی صفات ان کی اصلی ماہیت میں اسی تناسب سے حاصل کرتا ہے۔ جس قدر کہ اس میں حاصل کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ یہ ایسا واقعہ ہے جو انسانوں کو اس روشنی کی وسعت کے لحاظ سے جو اس تجلی سے پیدا ہوتی ہے، مختلف طبقوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔ بعض لوگ حیات کی صفت ربانی سے تجلی حاصل کرتے ہیں۔ اس طرح وہ کائنات کی روح میں شریک ہو جاتے ہیں۔ اس روشنی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان ہوا میں پرواز کرتا ہے، پانی پر چلتا ہے، اور اشیاء کے حجم کو بدل دیتا ہے (جیسا کہ مسیح نے اکثر کیا تھا) اس طرح انسان کامل تمام صفات ربانی سے تجلی حاصل کر کے اسم و اعراض کے دائرے سے گزر جاتا ہے، اور جوہر یا وجود مطلق کے قلمرو میں قدم رکھتا ہے۔

جیسا کہ ہم نے پہلے ہی معلوم کر لیا ہے ہستی مطلق جب اپنی مطلقیت کو چھوڑ دیتی ہے تو اس کو تین منازل سفر طے کرنے پڑتے ہیں، اور ہر ایک سفر جوہر مطلق کی

کلیت کے عمل تفرید پر مشتمل ہوتا ہے۔ ان تینوں حرکات میں سے ہر ایک حرکت ایک نئے اسم کے تحت ظاہر ہوتی ہے، اور روح انسانی پر اس کی تجلی کا ایک خاص اثر پڑتا ہے۔ ہمارے مصنف کی روحانی اخلاقیات یہاں ختم ہو جاتی ہے۔ انسان یہاں کامل ہو جاتا ہے۔ اور اپنے آپ کو ہستی مطلق سے متحد کر لیتا ہے۔ یا بقول ہیگل کے یہاں انسان فلسفہ مطلق سیکھ لیتا ہے، ”وہ کہاں کا ایک اعلیٰ ترین نمونہ، پرستش کی چیز، اور کائنات کا محافظ بن جاتا ہے۔“ یہی وہ نقطہ ہے جہاں انسانیت اور الہیت ایک ہو جاتی ہیں، اور اس کا نتیجہ انسان ربانی کی پیدائش ہے۔

روحانی ارتقاء کی اس بلندی پر انسانِ کامل کس طرح پہنچتا ہے۔ اس کو ہمارے مصنف نے نہیں بیان کیا، لیکن وہ کہتا ہے کہ ہر منزل میں اس کو ایک خاص قسم کا تجربہ ہوتا ہے۔ اور اس میں ذرہ بھر بھی شک و شبہ نہیں ہے۔ اس تجربے کے آلے کو وہ ”قلب“ سے تعبیر کرتا ہے۔ یہ ایسا

لے ”انسانِ کامل“ جلد اول ص ۲۸۔

دقیق لفظ ہے جس کی تحدید ذرا دشوار ہے۔ وہ ”قلب“ کا ایک صوفیانہ نقشہ پیش کرتا ہے۔ اور اس کی اس طرح توجیہ کرتا ہے کہ یہ ایک آنکھ ہے، جو اسماء، اعراض اور ہستی مطلق کا علی الترتیب مشاہدہ کرتی ہے۔ یہ نفس اور روح کے ایک پُر اسرار اتحاد سے پیدا ہوتا ہے۔ اور وجود کے انتہائی حقائق کو معلوم کرنے کا فطرۃً ایک آلہ بن جاتا ہے۔ ”قلب یا وہ شئی، جس کو دیدانت میں اعلیٰ مبدا علم کہا گیا ہے۔ جو کچھ منکشف کرتی ہے۔ اس کو کوئی فرد اس طرح نہیں دیکھتا کہ یہ اس کی ذات سے علیحدہ اور متبائن ہے، بلکہ اس کو جو کچھ اس ذریعہ سے دکھایا جاتا ہے وہ خود اسی کی حقیقت اور اسی کی پوشیدہ ہستی ہے۔ اس ذریعہ یا واسطہ کی خصوصیت ہی ایسی ہے کہ وہ اس کو عقل سے متماثل کر دیتی ہے۔ اس کا مقصد اُس فرد سے ہمیشہ مختلف اور جداگانہ ہوتا ہے جو عقل کی قوت کو استعمال کرتا ہے۔ اس مذہب کے صوفیاء کے خیال کے مطابق روحانی تجربہ مستقل اور مستمر نہیں ہوتا۔ مے تھیو آرنلڈ کہتا ہے کہ روحانی مکاشفہ کے لمحات ہمارے

لے ہم جب چاہیں اس آگ کو سلا نہیں سکتے جو ہمارے دل میں پوشیدہ ہے۔“

حکم اور قابو میں نہیں ہوتے۔ انسان ربّانی خود اپنی ہستی کے راز سے واقف ہوتا ہے۔ لیکن جب یہ خاص روحانی تحقق ختم ہو جاتا ہے۔ انسان انسان ہی رہ جاتا ہے۔ اور خدا خدا ہی۔ اگر یہ تجربہ مستقل و مستمر ہوتا تو ایک بڑی اخلاقی قوت زائل ہو جاتی اور معاشرہ (سوسائٹی) میں انتشار پیدا ہو جاتا

اب ہم ابجیلی کے نظریہ تثلیث کو سمیٹ کر بیان کریں گے۔ ہم ہستی مطلق کی تین حرکات یا ہستی خالص کے تین ملکات کو معلوم کر چکے ہیں، اور ہم نے یہ بھی معلوم کر لیا ہے کہ تیسری حرکت کی محیت میں خارجی مظاہر بھی ہوتے ہیں، اور جس میں جو ہر اپنے آپ کو خدا اور انسان میں منفصل کر دیتا ہے۔ اس انفصال سے جو جگہ خالی ہوتی ہے۔ اس کو انسان کامل پُر کرتا ہے۔ یہ ربّانی اور انسانی دونوں صفات میں شریک رہتا ہے۔ ابجیلی کا خیال ہے کہ انسان کامل کائنات کا محافظ ہے، لہذا تسلسلِ فطرت کے لئے انسانِ کامل کا ظہور ایک لازمی شرط ہے۔ یہ ذہن نشین کر لینا آسان ہے کہ ہستی مطلق جو اپنی مطلقیت کو چھوڑ چکی تھی۔ پھر انسانِ کامل میں واپس آ جاتی ہے، اور بغیر انسانِ کامل کے اس کے لئے ایسا کرنا

ناممکن تھا۔ کیونکہ اس کے بغیر نہ تو فطرت ہی کا وجود ہوتا اور نہ روشنی ہی ہوتی جس کے ذریعہ سے خدا اپنے آپ کو دیکھ سکتا وہ روشنی جس کے ذریعہ سے خدا اپنے آپ کو دیکھتا ہے اُس وقت تفریق کی وجہ سے وجود میں آتی ہے۔ خود ہستی مطلق کی ذات میں موجود ہے۔ اس قوت کو اس نے مندرجہ ذیل شعر میں بیان کیا ہے۔

اگر تم یہ کہو گے کہ خدا ایک ہے تو تم صحیح کہتے ہو، لیکن
اگر تم یہ کہو گے کہ وہ دو ہے تو یہ صحیح ہوگا۔
اگر تم یہ کہو گے کہ نہیں وہ تین ہے تو تم صحیح کہتے ہو، کیونکہ
انسان کی صحیح ماہیت یہی ہے۔

پس انسان کامل ایک درمیانہ کڑی ہے۔ ایک طرف تو وہ
اساسی اسما سے تجلی حاصل کرتا ہے۔ اور دوسری طرف تمام ربانی
صفات اس میں ظہور کرتی ہیں۔ یہ صفات حسب ذیل ہیں:-
(۱) حیات یا وجود مستقل۔

(۲) علم جو حیات ہی کی ایک صورت ہے۔ اس کو اس نے

۱؎ ”انسان کامل“ جلد اول ص ۸۔

قرآن کی ایک آیت سے ثابت کیا ہے۔

(۳) ارادہ۔ یہ قوت تفرید یا ہستی کا ظہور ہے۔ اس نے اس کی تفریع اس طرح کی ہے کہ یہ خدا کے علم کی ایک تجلی ہے، لہذا یہ علم ہی کی ایک خاص صورت ہے۔ اس کے نو (۹) مظاہر ہیں۔ اور یہ سب محبت ہی کے مختلف نام ہیں، اور آخری نام ایسی محبت ہے جس میں محب و محبوب، عالم و معلوم ایک دوسرے میں جذب ہو کر ایک ہو جاتے ہیں۔ وہ کہتا ہے محبت کی یہ صورت جوہر مطلق ہے۔ یا جیسا کہ مسیحیت کی تعلیم ہے۔ خدا ہی محبت ہے۔ یہاں وہ اس بات سے تنبہ کر دیتا ہے کہ فرد کے فعل ارادی کے متعلق یہ سمجھنا کہ وہ بلاعات کے وقوع میں آتا ہے ایک غلطی ہے۔ صرف عالمگیر ارادہ کا فعل بلا علت کے ہوتا ہے۔ پس وہ ہیگل کے نظریہ آزادی کو متفنن ہے۔ اور اس بات کا مدعی ہے کہ انسان اپنے افعال میں آزاد بھی ہے اور مجبور بھی۔

(۴) قوت جو اپنے آپ کو انفصال ذات یعنی تخلیق میں ظاہر کرتی ہے۔ وہ شیخ محمد الدین ابن عربی کے اس خیال پر جرح کرتا ہے کہ کائنات تخلیق سے پہلے خدا کے علم میں موجود تھی۔ وہ کہتا ہے کہ اس سے یہ نتیجہ لازم آئے گا کہ خدا نے کائنات کو عدم محض سے

خلق نہیں کیا، اور یہ دعویٰ کرتا ہے کہ کائنات اپنے وجود سے پہلے
بہ حیثیت ایک تصور کے خدا کی ذات میں موجود تھی۔

(۵) کلام یا ہستی منفسہ۔ ہر ایک امکان خدا کا کلام ہے۔ پس
فطرت خدا کے کلام کی مادی صورت ہے۔ اس کے مختلف نام ہیں،
مثلاً کلام محسوس، انسانی حقائق کا مجموعہ، ربانیت کی ترتیب۔ احدیت
کا امتداد، نامعلوم کا منظر، جمال کا پہلو، اسماء و اعراض کا سرانجام
خدا کے علم کا معروض۔

(۶) غیر مسموع کو سننے کی قوت۔

(۷) غیر مرئی کو دیکھنے کی قوت۔

(۸) جمال فطرت میں جو شئی بہت ہی کم حسین و جمیل نظر آتی
ہے۔ (جمال منفسہ) وہ اپنی اصلی ماہیت میں جمال ہی ہے۔ شہر
محض اضافی ہے۔ اس کا کوئی حقیقی وجود نہیں۔ گناہ محض
ایک اضافی قبیح ہے۔

(۹) عظمت و جلال۔

(۱۰) کمال۔ یہ خدا کا ناقابلِ علم جو ہر ہے۔ اور اسی لئے
لا متناہی و لامحدود ہے۔

ایسم

مابعد کا ایرانی تفکر

ایران کے وحشی تاتاری حملہ آوروں کے زمانے میں جن کو کسی مستقل نظام فکر سے کوئی دلچسپی نہ ہو سکتی تھی، تصورات میں کوئی ترقی نہ ہو سکی۔ تصوف مذہب سے متحد ہو کر قدیم تصورات کو منضبط کرنے اور جدید تصورات کو نمودینے لگا۔ لیکن اصلی فلسفہ کا تاتاریوں کو کوئی ذوق نہ تھا۔ حتیٰ کہ فقہ اسلامی کی ترقی بھی مسدود ہو گئی تھی۔ کیوں کہ تاتاریوں کے نزدیک فقہ حنفی عقل انسانی کا منتہا ہے کہاں سمجھا جاتا تھا۔ اور قانونی تعبیر کی نزاکتیں ان کے دماغ کے لئے ناگوار تھیں۔ قدیم مذاہب فکر اپنی اصابت کو کھو چکے تھے۔ اکثر مفکرین نے اپنے وطن کو چھوڑ کر موزوں حالات کی تلاش میں دوسرے ممالک کا رخ کیا۔ سولہویں صدی میں ایرانی ارسطاطالیسین دستور اصفہانی ہیرید، میمر، اور کامران ہندوستان کی طرف سفر کرتے

تقرآتے ہیں، جہاں شہنشاہ اکبر زرتشتیت کی مدد سے خود اپنے لئے اور درباریوں کے لئے جن پر ایرانیت زیادہ غالب تھی، ایک جدید مذہب کی بنیاد ڈال رہا تھا۔ بہر حال سترھویں صدی تک ایران میں کوئی زبردست مفکر پیدا نہیں ہوا۔ تا وقتیکہ ملا صدرا نے اپنے فلسفیانہ نظام کو اپنی زبردست منطقی قوت کے ساتھ پیش نہیں کیا۔ ملا صدرا کے نزدیک حقیقت تمام اشیا رہے پھر بھی وہ ان میں سے کوئی شئی نہیں۔ صحیح علم موضوع و معروض کی عینیت پر مشتمل ہے۔ دسے گوبی نیاں خیاں کرتا ہے کہ ملا صدرا کا فلسفہ ابن سینا کے فلسفہ کی تجدید ہے۔ تاہم وہ اس واقعہ کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ ملا صدرا کا یہ نظریہ کہ موضوع و معروض میں عینیت ہے۔ ایک آخری قدم ہے جو ایرانی عقل نے مکمل وحدیت کی طرف اٹھایا تھا۔ اس کے سوا ملا صدرا کا فلسفہ ہی ابتدائی بابی مذہب کی مابعد الطبیعات کا ماخذ ہے۔

لیکن فلاطونیت کا میدان ملا ہادی سنہروردی میں زیادہ وضاحت کے ساتھ رونما ہوا ہے جو اٹھارھویں صدی میں گذرے ہیں۔ ان کے ہم وطن ان کو ایران جدید کے ائمہ مفکرین

میں جگہ دیتے ہیں۔ ایران کے جدید تفکر کی مثال کے طور پر میں اس مفکر اعظم کے خیالات کو اجمالاً پیش کرتا ہوں جو ان کی اسرارِ حکم (مطبوعہ ایران) میں مندرج ہیں۔ ان کی فلسفیانہ تعلیم پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے تین اساسی تصورات کا انکشاف ہوگا۔ جو غیر منفک طور پر بعد اسلامی فلسفہ ایران سے وابستہ ہو گئے ہیں۔

(۱) وجود حقیقی کی وحدت مطلق کا تصور جس کو نور سے تعبیر کیا گیا ہے
(۲) ارتقاء کا تصور جو زرتشتیت کے روح انسانی کی منزل مقصود کے نظریہ میں خفی طور پر نظر آتا ہے اور جس کو ایران کے نوافلاطونین اور صوفیانہ مفکرین نے مزید وسعت دی اور اس کو مربوط و منضبط کیا۔

(۳) حقیقتِ مطلق اور غیر حقیقت کے مابین ایک وسیلہ کا تصور۔
اس بات کو معلوم کرنا بہت ہی دلچسپ ہے کہ ایرانی ذہن نے نوافلاطونیت کے نظریہ صدور سے کس طرح بتدریج چھٹکارا حاصل کیا۔ اور افلاطون کے فلسفہ کے خالص تصور تک کس طرح پہنچا۔ ہسپانیہ کے عرب مسلمانوں نے بھی اسی قسم کے الفاظ کے ذریعہ سے اور اسی وسیلہ (نوافلاطونیت) سے ارسطو کے فلسفہ کا صحیح

تصور حاصل کیا تھا۔ یہ ایسا واقعہ ہے۔ جس سے ان دونوں
 نسلوں کی اجتہاد فکر کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ یوس اپنی سوانحی
 تاریخ فلسفہ میں کہتا ہے کہ عربوں نے ارسطو کے فلسفہ کا نہایت شوق
 سے اس لئے مطالعہ کیا کہ افلاطون کا فلسفہ ان تک نہیں پہنچا تھا۔ بہر حال
 میں اس خیال کی طرف مائل ہوں کہ عربوں کی ذہنیت بالکل عملی تھی اور
 اسی لئے افلاطون کا فلسفہ، اگر وہ صحیح روشنی میں بھی ان کے آگے پیش
 کیا جاتا تب بھی ان کے مذاق کے خلاف تھا۔ میرا یقین ہے کہ یونانی
 فلسفہ کے نظامات میں سے صرف نو فلاطونیت ہی اسلامی دنیا کے
 آگے اپنی پوری جامعیت کے ساتھ پیش ہوئی تھی پھر بھی نافذ نہ
 تحقیق و تفتیش نے عربوں کا رخ فلاطینوس سے ارسطو کی طرف اور
 ایرانیوں کا رخ افلاطون کی طرف پھیر دیا۔ ملا ہادی کے فلسفہ میں
 یہ عجیب و غریب طریقہ سے رونما ہوا ہے۔ ملا ہادی کسی صدور کو تسلیم
 نہیں کرتے بلکہ افلاطونی تصور حقیقت کی طرف جاتے ہیں۔ اس کے سوا
 ان کے فلسفہ سے اس بات کی بھی توضیح ہو جاتی ہے کہ جن ملکوں میں
 علم طبعی موجود نہیں یا پڑھا نہیں جاتا۔ وہ بالآخر مذہب میں جذب
 ہو جاتا ہے اس طرح ایران میں فلسفیانہ تفکر بھی مذہب میں جذب
 ہو گیا۔ جو ہر کو (یعنی مابعد الطبعی علت جو طبعی علت سے ممتاز ہے)

جس کے معنی مجموعہ شرائط مقدم کے ہیں، کسی اور تصور علت کی عدم موجودگی میں ”شخصی ارادہ“ میں تبدیل کر دینا چاہئے۔ اور غالباً اس کی اصلی وجہ یہی ہے کہ ایرانی نظامات فلسفہ کا تار بالآخر مذہب میں آکر ختم ہوتا ہے۔

اب ہم کو ملاہادی کے نظام فکر کی طرف متوجہ ہونا چاہئے ان کی یہ تعلیم ہے کہ عقل کے دو پہلو ہیں۔

(۱) نظری۔ جس کا مطمح نظر فلسفہ اور ریاضیات ہے۔ اور

(ب) عملی۔ جس کا مطمح نظر معاشیات، سیاسیات وغیرہ ہے۔

فلسفہ صحیح مضنون میں اشیاء کے آغاز و انجام کے علم اور عرفان نفس پر مشتمل ہے۔ اس میں خدا کے قانون کا علم بھی داخل ہے۔ جو مذہب کے، مماثل ہے۔ اشیاء کے مآخذ و مبداء کو سمجھنے کے لئے مختلف مظاہر عالم کی دقیق النظری سے تحلیل کرنی چاہئے۔ اس قسم کی تحلیل سے یہ منکشف ہوتا ہے کہ اصلی قوتیں تین ہیں۔

۱۔ حقیقت۔ نو۔

۲۔ عکس۔ باطل

۳۔ اسرار الحکم۔ ص ۶۔

۳۔ غیر حقیقت - ظلمت

حقیقی قوت ظل کے مقابلہ میں مطلق اور واجب الوجود ہے۔ لیکن ظل اضافی اور ممکن الوجود ہے۔ اپنی ماہیت میں وہ خیر مطلق ہے اور یہ قضیہ کہ وہ خیر ہے بالکل بدیہی ہے۔ ہستی بالقواء کی تمام صورتیں قبل اس کے کہ قوت حقیقی ان کو قوت سے فعل میں لے آئے۔ وجود یا عدم دونوں کے تابع رہتی ہیں، اور ان کے وجود و عدم کے امکانات بالکل مساوی ہوتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ لازم آتا ہے کہ قوت حقیقی جو وجود بالقواء کو قوت سے فعل میں لے آتی ہے۔ وہ خود عدم نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ عدم پر عمل کر کے وجود کو پیدا نہیں کر سکتا۔ ملا ہادی اس تصور کی رہنمائی میں کہ قوت حقیقی ایک عامل ہے فلاطون کے سکونی تصور عالم کی ترمیم کرتے ہیں اور ارسطو کی تقلید میں اس حقیقی قوت کو تمام حرکات کا ایک غیر متحرک ماحذ و منفذ خیال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ کائنات کی تمام اشیاء کو کمال سے عشق ہے اور وہ اس آخری مقصد کی طرف حرکت کر رہی ہیں۔ مثلاً فلزات، نباتات

۱۔ اسرار الحکم ص ۶۔ ۲۔ اسرار الحکم ص ۸۔

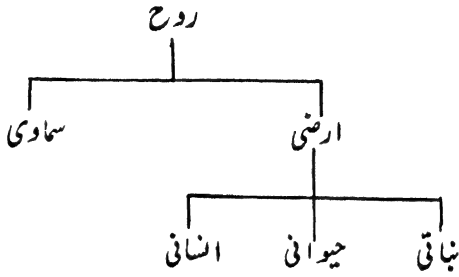
کی طرف، نباتات حیوانات کی طرف، اور حیوانات انسان کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ اور دیکھو کہ انسان کس طرح رحم مادر میں ان تمام منازل سے ہو کر گزرتا ہے۔ محرک بہ حیثیت ایک محرک کے حرکت کا ماخذ ہے یا مقصد یا یہ دونوں ہے۔ اور ہر صورت میں محرک کو متحرک یا غیر متحرک ہونا چاہئے۔ یہ قضیہ کہ تمام محرکات کو متحرک ہونا چاہئے ایک غیر متناہی رجعت کی طرف لے جاتا ہے۔ حرکت کو ایک ایسے غیر متحرک محرک پر رک جانا چاہئے۔ جو تمام حرکات کا ماخذ و مقصد ہے۔ اس کے سوا قوت حقیقی ایک وحدت خالص ہے۔ کیونکہ اگر تعدد حقائق ہو تو ایک حقیقت دوسری حقیقت کی تحدید کرے گی، قوت حقیقی کو بہ حیثیت ایک خالق کے بھی ایک سے زیادہ نہیں تصور کر سکتے، کیونکہ خالقین کے تعدد سے عوالم کا تعدد لازم آئے گا۔ اور یہ دائروں کی شکل میں ایک دوسرے سے لمس کریں گے۔ اس سے خلا بھی لازم آتا ہے جو محال ہے لہذا حقیقی قوت پر جو ہر کی حیثیت سے نظر ڈالیں تو واحد ہی ہے۔ لیکن ایک اور مختلف نقطہ سے اس میں کثرت و تعدد بھی پایا جاتا ہے۔

یہ حیات، قوت، اور محبت پر مشتمل ہے، گو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ صفات اس میں بالطبع موجود ہیں۔ بہر حال یہ صفات اور قوت حقیقی ایک دوسرے کی عین ہے۔ وحدت سے مراد ایک ہونا نہیں ہے، اس کی ماہیت ”تمام علائق کے اسقاط“ پر مشتمل ہے۔ صوفیا اور دیگر مفکرین کے برخلاف ملا ہادی کا یہ دعویٰ ہے اور وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ کثرت و تعدد کا اعتقاد وحدت کے اعتقاد سے متناقض نہیں ہے۔ کیونکہ ”کثرت مری“ اسی حقیقت کے اسماء و اعراض کے ظہور کے سوا اور کچھ نہیں، یہ اعراض علم ہی کی مختلف صورتیں ہیں، جو حقیقت کی ماہیت کو تشکیل دیتے ہیں۔ بہر حال حقیقت کو اعراض کہنا محض ایک لفظی سہولت ہے۔ کیونکہ ”حقیقت کی تعریف کرنا گویا اس پر عدد کے مقولہ کو منطبق کرنا ہے۔“ یہ عمل اس قدر مہمل ہے کہ ایک ماورائے علائق ہستی کو دائرے میں لے آتا ہے۔ کائنات مع اپنی کثرت و تعدد کو نور حقیقی یا نور مطلق کے مختلف اسماء و اعراض کا عکس ہو۔ یہ حقیقت ہی ہے، جو بے نقاب ہو گئی ہے۔ یا یہ ”کن“ یا لفظ نور کا ظہور ہے

کثرتِ مرنی خلعت ہی کی تغیر ہے۔ یہ الفاظ دیگر لاشی بن جاتی ہے۔ اشیاء ہم کو مختلف اس لئے نظر آتی ہیں کہ ہم اُن کو مختلف رنگ کے آئینوں (نقورات) سے دیکھتے ہیں۔ اس سلسلہ میں ملا ہادی نے مولانا جامی کے اشعار جن کو وہ بہت پسند کرتے ہیں۔ پیش کئے ہیں۔ مولانا جامی نے افلاطون کے نظریہ نقورات کو بہت ہی خوبصورت شاعرانہ لباس میں پیش کیا ہے۔ ان اشعار کا ترجمہ حسبِ ذیل ہو سکتا ہے۔

”نقورات، مختلف رنگ کے آئینے ہیں جن میں خورشیدِ حقیقت اپنے آپ کو منعکس کرتا ہے۔ اور ان کا رنگ سرخ، زرد، یا نیلگوں جو کچھ بھی ہوتا ہے، اُسی رنگ میں یہ اپنے آپ کو نمایاں کرتا ہے۔“

نفسیات میں وہ زیادہ تر ابن سینا کے مقلد ہیں، لیکن اس موضوع پر وہ بالکل جامع اور منضبط طریقے سے بحث کرتے ہیں۔ انہوں نے روح کا اصطفا ف حسبِ ذیل طریقے سے کیا ہے۔



قوتیں ۱۔

۱۔ میانیت فرد

۲۔ تکمیل فرد

۳۔ توسیع نوع

روح حیوانی کی تین قوتیں ہیں:-

۱۔ حواس ظاہری
ادراک

۲۔ حواس باطنی

۳۔ قوت حرکت جس میں (۱) حرکت ارادی اور (ب)

حرکت غیر ارادی بھی شامل ہیں۔ ذائقہ، شامہ، لامسہ، سامعہ،

اور باصرہ حواس ظاہری ہیں۔ آواز کان کے باہر موجود ہے۔

نہ کہ کان کے اندر جیسا کہ بعض مفکرین کا خیال ہے۔ کیونکہ اگر وہ

کان کے باہر موجود نہ ہیں تو اس کی سمت اور فاصلہ کا ادراک

ناممکن ہے، سامعہ اور باصرہ دوسرے حواس سے برتر ہیں،
اور باصرہ سامعہ سے برتر ہے کیونکہ:-

(۱) آنکھ بہت دور کی چیزوں کا ادراک کر سکتی ہے۔

(۲) اس کا ادراک فور ہے، جو تمام اعراض میں سے

بہترین عرض ہے۔

(۳) آنکھ کی ساخت بہ نسبت کان کے زیادہ پیچیدہ اور

نازک ہے۔

(۴) بصر کے ادراکات، ایسی اشیاء ہیں جو واقعی وجود

رکھتی ہیں۔ لیکن سامعہ کے ادراکات عدم سے مشابہ ہیں۔

۱۔ حس مشترک۔ یہ نفس کی ایک لوح ہے۔ یہ گویا نفس کا

وزیر اعظم ہے، جو پانچ حاسوں (حواس ظاہری) کو عالم خارجی

سے خبریں لانے کے لئے روانہ کرتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ

”یہ سفید شئی شیریں ہے“ تو ہم سفیدی اور شیرینی کو حاسہ بصر

اور حاسہ ذائقہ سے علی الترتیب ادراک کرتے ہیں۔ لیکن اس

بات کا فیصلہ کہ دونوں صفات ایک ہی شئی میں موجود ہیں۔

حس مشترک کرتی ہے۔ ایک قطرہ آب کے گرتے وقت ایک

خط سا جو بن جاتا ہے۔ جہاں تک کہ آنکھ کا تعلق ہے وہ ایک

قطرے کے سوا کچھ نہیں۔ لیکن وہ خط کیا ہے جس کو ہم دیکھتے ہیں؟ ملا ہادی کہتے ہیں کہ ایسے حادثے کی توجیہ کے لئے ایک اور حاسہ کے وجود کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ جو اس امر کا ادراک کرتا ہے کہ قطرہ آب کے گرتے وقت ایک طویل خط کس طرح بن جاتا ہے۔

(۲) وہ ملکہ جو حس مشترکہ کے ادراکات کو محفوظ رکھتا ہے۔ یعنی تمثال و شبیہ نہ کہ لقورات۔ اس تصدیق کو کہ سفیدی اور شیرینی ایک ہی شئی میں موجود ہیں یہی ملکہ وضع کرتا ہے، کیونکہ اگر وہ موضوع کی شبیہ و تمثال کو محفوظ نہ کرے تو حس مشترک محمول ادراک نہیں کر سکتی۔

(۳) وہ قوت جو لقورات منفردہ کا ادراک کرتی ہے، بکری کو بھیڑنے کی دشمنی کا خیال آتا ہے اور وہ اس کے پاس سے بھاگ جاتی ہے۔ حیات کی بعض صورتوں میں اس قوت کا فقدان ہوتا ہے۔ مثلاً پروانہ ہے کہ شمع کے شعلوں کی طرف پلکتا ہے۔

(۴) حافظہ۔ یہ محافظ لقورات ہے۔

(۵) یہ تمثال و لقورات کو متحد کرنے والی قوت ہے،

یعنی پروانہ خیال۔ جب یہ ملکہ اس قوت کی رہنمائی میں عمل کرتا ہے جو بقورات منفردہ کا ادراک کرتی ہے تو اس کو تخیل اور جب یہ عقل کی رہنمائی میں عمل کرتا ہے تو اس کو تعقل کہتے ہیں۔

لیکن انسان کو جو چیز حیوان سے متمایز کرتی ہے۔ وہ روح ہے۔ یہ جوہر انسانیت، ایک ”وحدت“ ہے نہ کہ واحدیت۔ وہ کلیات کا ادراک بذاتِ خود اور جزئیات کا حواس ظاہری و باطنی کے توسط سے کرتی ہے۔ یہ نور مطلق کا ایک پر تو ہے اور اسی کی طرح مختلف صورتوں میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے۔ روح اور جسم کے مابین کوئی کمزوری رابطہ نہیں ہے۔ اول الذکر (روح) غیر زمانی و غیر مکانی ہے، اسی لئے غیر متغیر ہے، اور اپنے اندر کثرت مرنی کو جانچنے کی قوت بھی رکھتی ہے۔ خواب کی حالت میں ”روح“ جسم مثالی کو استعمال کرتی ہے۔ جو جسم طبعی کی طرح عمل کرتا ہے۔ بیداری کی حالت میں وہ عام طبعی جسم سو کام لیتی ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ روح ان دونوں میں سے کسی کی بھی محتاج نہیں۔ اور ان دونوں کو اپنی مرضی کے

مطابق استعمال کرتی ہے۔ ملا ہادی افلاطون کے نظریہ کی مختلف صورتوں کا تفصیل کے ساتھ ابطال کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک روح غیر فانی ہے اور ملکات کے تدریجی کمال سے وہ اپنے اصلی مکان (نور مطلق) کو پہنچ جاتی ہے۔ عقل کی ترقی کے مختلف منازل حسب ذیل ہیں:-

(۲) عقل نظری یا عقل خالص۔

۱۔ عقل بالقوا۔

۲۔ بدیہی قضا یا کادراک۔

۳۔ عقل بالفعل۔

۴۔ تصورات کا کُلّی ادراک۔

(ب) عقل عملی۔

۱۔ خارجی صفائی۔

۲۔ باطنی صفائی۔

۳۔ عادات حسنہ کی تشکیل۔

۴۔ اتحاد باللہ

پس اس طرح روح ہستی کے اعلیٰ سے اعلیٰ منازل طے کرتی ہے۔ اور بالآخر نور مطلق میں اپنے آپ کو گم کر کے

شریکِ ازلیت ہو جاتی ہے۔" وہ بذاتِ خود تو معدوم ہے لیکن اپنے رفیقِ ازلی میں موجود ہے، یہ کس قدر حیرت کی بات ہے کہ وہ وقتِ واحد میں ہے بھی اور نہیں بھی ہے۔ لیکن کیا روح اپنا راستہ منتخب کرنے میں آزاد ہے؟ ملا ہادی عقلی کے اس خیال پر تنقید کرتے ہیں کہ انسان ایک مستقل خالقِ شر ہے۔ وہ ان پر "پوشیدہ" "شویت" کا الزام لگاتے ہیں۔ ہادی کا خیال ہے کہ ہر شئی کے دو پہلو ہیں "روشن" اور "تاریک" اشیاءِ نور و ظلمت کے اتحاد و امتزاج کا نتیجہ ہیں۔ خیر و روشن پہلو سے پیدا ہوتا ہے اور شر تاریک سے اسی لئے انسان مختار بھی ہے اور مجبور بھی۔

لیکن ایرانی تفکر کے یہ مختلف سلسلے ایرانِ جدید کی اُس زبردست مذہبی تحریک سے ایک بار پھر متحد ہو گئے جو بانی یا بھائی مذہب کے نام سے موسوم ہے یہ مذہب علی محمد باب شیرازی (سنہ ولادت ۱۸۲۰ء) کے ہاتھوں ایک شیعی فرقہ کی حیثیت سے وجود میں آیا تھا۔ لیکن راسخ العقیدہ لوگوں کے ظلم و تقدیم کی ترقی کے ساتھ ساتھ اس کی اسلامی نوعیت گھٹتی گئی۔ اس عجیب و غریب فرقہ کو

فلسفہ کے ماخذ کو شیخیوں کے شیعہ فرقہ میں تلاش کرنا چاہئے اس کا بانی شیخ احمد ہے جو ملا صدرا کے فلسفہ کا پرشوق متعلم تھا، اور اس فلسفہ پر اس نے متعدد شرحیں بھی لکھیں۔ عام شیعہ فرقوں میں اور اس فرقہ میں جو اختلاف تھا۔ یہ ہے کہ شیخ احمد کا دعویٰ تھا کہ یہ عقیدہ شیعہ مذہب کا اساسی اصول ہے۔ کہ امام مسعود (یا رسولی امام جن کے ظہور کا شیعوں کو سخت انتظار ہے) میں اور اس فرقہ میں ایک درمیانی واسطہ ہمیشہ موجود رہتا ہے۔ شیخ احمد نے دعویٰ کیا کہ وہ خود درمیانی واسطہ ہے۔ جب حاجی کاظم کے انتقال کے بعد جو دو سرایشی واسطہ سمجھے جاتے تھے۔ تمام شیعہ بے چینی کے ساتھ نئے واسطے کا انتظار کر رہے تھے تو علی محمد باب نے جو کر بلا میں حاجی کاظم کی تقریریں سن چکا تھا، یہ دعویٰ کیا کہ میں خود واسطہ ہوں جس کا انتظار کیا جا رہا ہے۔ اور اکثر شیخون نے اس کو تسلیم کر لیا۔

ایران کا یہ نوجوان عالم حقیقت کو ایسا سمجھتا ہے جس میں جو ہر و عرض کا کوئی امتیاز نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ

وجود انتہائی جوہر کی پہلی فیاضی یا توسیع ذات ہے۔ ”وجود“ معروف، ہے اور معروف ”علم“ کا جوہر ہے۔ ”علم“ ”ارادہ“ ہے اور ”ارادہ“ ”محبت“ ہے۔ اس طرح وہ ملا صدرا کے عالم و معلوم کی عینیت کے نظریہ سے گزر کر اُس کے تصور کی طرف جاتا ہے کہ حقیقت ارادہ اور محبت ہے۔ محبت اولیٰ، جس کو وہ حقیقت کی ماہیت سمجھتا ہے، ظہورِ عالم کی علت ہے اور یہ محبت ہی کی توسیع ذات کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس کے نزدیک لفظ تخلیق سے مراد عدم محض سے خلق کرنے کے نہیں۔ کیوں کہ شیخوں کا بھی یہی دعویٰ ہے کہ خالق کا لفظ صرف خدا ہی سے مخصوص نہیں ہے۔ قرآن کی اس آیت سے فَبَتَّأْرَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ ۚ لَخَالِقَتْنِ ۚ یہ لازم آتا ہے کہ خدا کے سوا اور بھی ہستیٰ ہیں جو اپنے آپ کو ظہور پذیر کرتی ہیں

علی محمد باب کے قتل کے بعد اس کے خاص تلامذہ

کی جماعت میں سے جس کو ”وحدتِ اول“ کہا جاتا ہے ایک شخص بہادر اللہ اس مذہب کی اشاعت کرنے لگا۔ اور اس نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ خود وہی امامِ غائب ہے، جس کے ظہور کے متعلق باب نے پیشین گوئی کی تھی۔ اس نے

اپنے استاد کے نظریہ کو سریت سے پاک کر کے زیادہ مکمل و منضبط صورت میں پیش کیا۔ اس کے نزدیک حقیقت مطلق کوئی شخص نہیں، یہ ایک ازلی ذی حیات جو ہر ہے جس پر صداقت و محبت کی صفات کو اس لئے منطبق کرتے ہیں کہ یہی وہ اعلیٰ ترین نقورات ہیں جن کا ہم کو علم ہے یہ ذی حیات جو ہر اپنے آپ کو کائنات کے ذریعہ سے رونا کرتا ہے تاکہ وہ اپنے اندر مراکز شعور پیدا کر سکے۔ بقول ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کے یہ ہینگل کی ہستی مطلق ہی کی ایک مزید تحدید ہے، ان غیر منفصل و بسیط مراکز شعور میں خود نور مطلق کی ایک شعاع پوشیدہ ہے۔ اور روح کی تکمیل اس بات پر منحصر ہے کہ وہ قوتِ تفرید (یعنی مادہ مع اپنے جذبی و عقلی امکانات کے) توسط سے محبت ازلی کی شعاع کو جو شعور سے متحد ہو کر روپوش ہو گئی ہو، بدرجہ قوت سے فعل میں لے آئے۔ لہذا انسان کی ماہیت عقل یا شعور نہیں بلکہ یہی شعاع محبت ہے جو تمام شریفانہ اور غیر خود غرضانہ افعال کے محرکات کا منفذ ہے۔ ملاصدرا کے اس نظریہ کا اثر یہاں بدیہی طور پر نمایاں ہو کہ تحقیق

غیر جسمی و مجرد ہے۔ عقل جس کا درجہ منازل ارتقا میں تخیل سے بھی بلند ہے۔ ملا صدرا کے نزدیک بقا و روح کی لزومی شرط نہیں ہے۔ حیات کی تمام صورتوں میں ایک روحانی جزو ایسا بھی ہے جو غیر فانی ہے۔ یہ گویا محبت ازلی کی ایک شعاع ہے جو شعور ذات یا عقل سے کوئی لزومی رابطہ نہیں رکھتی، اور جسم کے فنا ہو جانے کے بعد بھی باقی نہیں رہتی ہے۔ بدھ کے نزدیک نجات اُس وقت حاصل ہو سکتی ہے جب کہ خواہشات کو مٹا کر سالمات نفس کو بھوکا مارا جائے۔ لیکن بہار اللہ کے نزدیک نجات اُس جو ہر محبت کے انکشاف پر مبنی ہے جو خود سالمات شعور میں پوشیدہ ہے۔ بہر حال دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ مدت کے بعد انسان کے افکار اور سیرتیں ایک روحانی دُنیا میں اسی قییل کی قوت کے تحت برقرار رہتی ہیں۔ اور روح وہاں اس موقع کی منتظر رہتی ہے کہ کوئی طبعی جسم مل جائے تاکہ عمل انکشاف کو جاری رکھا جائے (بہار اللہ)

لہ دیکھو فلپ کی ”عباس آفندی“ باب ”فلسفہ و نفسیات“

یا عمل فنا کو (بُذھ) بہار اللہ کے نزدیک محبت کا تصور ارادہ کے تصور سے بالاتر ہے۔ شوپن ہور نے حقیقت کو ایک ایسا ارادہ خیال کیا ہے جو ایک معاصیانہ میلان کی وجہ سے جو اس کی ذات میں موجود تھا، خارجی صورت اختیار کرنے پر مجبور ہو گیا۔ ان دونوں کے خیال کے مطابق محبت یا ارادہ حیات کے ہر ایک سالمہ میں موجود ہے یہاں اس کے موجود ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایک طرف توسیع ذات کی مسرت ہے، اور دوسری طرف میلان شر ہے۔ جو ناقابل توجیہ، لیکن شوپن ہور چند زمانی تصورات کو فرض کر لیتا ہے۔ تاکہ ارادہ اولیٰ کی خارجیت کی توجیہ ہو سکے، اور بہار اللہ نے جہاں تک کہ معلوم کر سکا ہوں، اس اصول کی توجیہ نہیں کی جس کے مطابق کائنات میں محبت ازلی کے ظہور کا تحقق کیا جاتا ہے۔

خاتمہ

اب ہمیں اپنی تحقیق کے نتائج کو سمیٹ کر اجمالی طور پر بیان کرنا چاہئے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ایرانی ذہن کو مختلف

قسم کی ثنویت کے خلاف کشکش کر نی پڑی (قبل اسلامی مجوسی ثنویت اور بعد اسلامی یونانی ثنویت) گواشیاء کی کثرت و تعدد کے اساسی مسئلہ میں کوئی تغیر نہیں ہوا۔ قبل اسلامی ایرانی مفکرین کا نقطہ نظر بالکل خارجی تھا۔ اسی لئے اُن کی عقلی جدوجہد کے نتائج کم و بیش مادی نوعیت کے تھے تاہم قبل اسلامی مفکرین نے صاف طور پر اس بات کا ادراک کر لیا تھا کہ کائنات کی اصل کو متحرک خیال کرنا چاہیے۔ زرتشت کے نزدیک دونوں ابتدائی ارواح ”خال“ میں ”مائی“ کے خیال میں قوتِ نور منفصل ہے۔ اور قوتِ ظلمت جنگجو ہے۔ لیکن انھوں نے اُن مختلف عناصر کی جن سے کائنات تشکیل پاتی ہے۔ جو تحلیل کی ہے۔ وہ مضحکہ خیز طور پر کمزور ہے۔ ان کے لقور عالم کا سکونی پہلو بہت ہی ناقص ہے۔ لہذا ان کے نظام میں دو کمزوریاں پائی جاتی ہیں

(۱) عریان ثنویت۔

(۲) فقدان تحلیل۔

پہلی کمزوری کو اسلام نے دور کر دیا اور دوسری کمزوری یونانی فلسفہ کی اشاعت سے دفع ہو گئی۔ بہر صورت

اسلام کی آمد اور یونانی فلسفہ کے مطالعہ سے ایرانیوں کے میلان و حدیث میں مزاحمت پیدا ہو گئی۔ لیکن ان دو قوتوں نے اس خارجی نقطہ نظر کو بدل دیا۔ جو ابتدائی مفکرین کی امتیازی خصوصیت تھی، اور باطنیت کو گہری نیند سے بیدار کر دیا جو بالآخر بعض صوفیانہ مکاتب کی وحدت الوجود میں آکر اپنے منتہائے کمال کو پہنچ گئی۔ الفارابی نے مادہ کو روح کے ایک مخلوط ادراک میں تحویل کر کے خدا اور انسان کی ثنویت سے چٹکارا پانے کی کوشش کی۔ اشاعرہ نے ثنویت کو بالکل مسترد کر دیا اور وہ ایک مکمل تصویریت کے علمبردار بن گئے۔ ارسطو کے مقلدین نے اپنے استاد کے مادہ اولیٰ کے نظریہ کو ہاتھ سے جانے نہ دیا۔ صوفیا عالم مادی کو محض ایک الباس سمجھتے تھے یا یہ خیال کرتے تھے کہ خدا کو اپنی ذات کا علم حاصل کرنے کے لئے ایک ماسوا کی ضرورت تھی۔ بلا خوف تردید یہ کہا جاسکتا ہے کہ اشاعرہ کی تصویریت نے ایرانی ذہن کو خدا اور مادہ کی بدیسی ثنویت سے چٹکارا دلایا اور وہ نئے فلسفیانہ خیالات سے اپنے آپ کو مستحکم کر کے نور و ظلمت

کی قدیم ثنویت کی طرف لوٹ گیا شیخ الاشراق نے قبل
اسلامی مفکرین کے خارجی نقطہ نظر کو اپنے قریبی پیشروں
کے باطنی نقطہ نظر سے متحد کر کے زرتشت کی ثنویت کو
زیادہ فلسفیانہ اور روحانی صورت میں پیش کیا۔ اس کے
نظام میں موضوع و معروض یا باطن و خارج دونوں کو
جگہ دی گئی ہے۔ لیکن ان تمام توحیدی نظامات و فکر کو
واحد محمدؐ کی کثرتیت سے دوچار ہونا پڑا، جس کی تعلیم یہ
تھی کہ حقیقت ایک مہیں بلکہ ایک سے زیادہ ہے، یعنی ذی
حیات ابتدائی اکائیاں مختلف طریقوں سے متحد ہوتی
ہیں اور اعلیٰ سے اعلیٰ صورتوں میں سے گزر کر کمال کی طرف
بتدریج بڑھتی ہیں۔ بہر حال واحد محمدؐ کا بدعمل ایک بالکل
عارضی اور وقتی واقعہ تھا۔ مابعد کے صوفیا اور فلاسفہ
نے نو فلاطونی نظریہ صدور کو بدل دیا یا ترک کر دیا تھا۔
مابعد کے مفکرین میں ہم دیکھتے ہیں کہ نو فلاطونیت سے
حقیقی فلاطونیت کی طرف جو حرکت شروع ہوئی تھی اُسکو
ملا ہا دی کے فلسفہ نے تکمیل تک پہنچا دیا تھا۔ لیکن خالص
تفکر اور خواب آور تصوف کے راستہ سے بانی مذہب بُری

طرح حائل ہو گیا۔ یہ مذہب ظلم و تعدد کی پروا نہ کر کے تمام فلسفیانہ اور مذہبی میلانات کو متحد کرتا اور روح میں اشیاء محسوس حقیقت کا شعور پیدا کر دیتا ہے۔ اگرچہ اس کی نوعیت بہت ہی جامع اور ہمہ گیر تھی، اور حب وطن سے معرّا بھی تھی، پھر بھی اس کا ایرانی ذہن پر گہرا اثر پڑا۔ بانی مذہب کی غیر صوفیانہ اور عملی نوعیت ایران کی جدید سیاسی اصلاح کی علت بعیدہ قرار دی جا سکتی ہے۔

تنقید
۱۹۵۸

بزرگ مطبوعات

تفیدی جائزے۔۔ تین روپیہ بارہ آنے	سراج۔۔۔۔۔ چار روپیہ
اسرار۔۔۔۔۔ دو روپیہ بارہ آنے	آئنا اقبال۔۔۔۔۔ تین روپیہ
گرداب۔۔۔۔۔ تین روپیہ بارہ آنے	روح اقبال۔۔۔۔۔ پانچ روپیہ
سیلاب۔۔۔۔۔ تین روپیہ آٹھ آنے	اوب اور انقلاب۔۔ تین روپیہ آٹھ آنے
زندگی کی ٹھوکریں تین روپیہ چار آنے	صيد زبون۔۔۔۔۔ تین روپیہ چار آنے
زندگی کے نئے زاویے۔ تین روپیہ	سراب۔۔۔۔۔ تین روپیہ چار آنے
افسانے ڈرامے۔ دو روپیہ بارہ آنے	دھوپ۔۔۔۔۔ تین روپیہ چار آنے
وسوسے۔۔۔۔۔ دو روپیہ بارہ آنے	ہچکیاں۔۔۔۔۔ تین روپیہ چار آنے
خطا۔۔۔۔۔ دو روپیہ بارہ آنے	تعبیریں۔۔۔۔۔ دو روپیہ چودہ آنے
مقالات محمد علی حسد اول تین روپیہ بارہ آنے	جلوہ رنگین۔۔۔۔۔ تین روپیہ
مقالات محمد علی حسد دوم۔ دو روپیہ آٹھ آنے	ذکر جمیل۔۔۔۔۔ ایک روپیہ بارہ آنے
یقین و عمل۔۔۔۔۔ دو روپیہ آٹھ آنے	سرا۔۔۔۔۔ دو روپیہ چار آنے
ریاض خیر آبادی تین روپیہ چار آنے	ضربیں۔۔۔۔۔ تین روپیہ
بگینے۔۔۔۔۔ دو روپیہ بارہ آنے	زلزلے۔۔۔۔۔ دو روپیہ بارہ آنے
اسلامی تہذیب۔ دو روپیہ آٹھ آنے	کروٹیں۔۔۔۔۔ دو روپیہ بارہ آنے
زنگن سپنے۔۔۔۔۔ دو روپیہ آٹھ آنے	نعمات ماہر۔۔۔۔۔ تین روپیہ
سکرائس۔۔۔۔۔ دو روپیہ بارہ آنے	محوسات ماہر۔۔۔۔۔ تین روپیہ

